دكتور عبد الحكيم بلبع
دكتوراه فى الآداب مع مرتبة الشرف الأولى
من جامعة القاهرة
مدرس الأدب العربى — بكلية دار العلوم

أدب المعتزلة

الى نهاية القرن الرابع الهجرى

ملتزم الطبع والنشر
مكتبة نهضة مصر بالفجالة
١٨ شارع كامل صدقى

أدب المعتزلة

الى نهاية القرن الرابع الهجري

تأليف

دكتور عبد الحكيم بلبع

دكتوراه فى الآداب مع مرتبة الشرف الأولى
من جامعة القاهرة
مدرس الأدب العربى — بكلية دار العلوم

شبكة كتب الشيعة

ملتزم الطبع والنشر
مكتبة نهضة مصر بالفجالة
١٨ شارع كامل صدقى

shiabooks.net
mktba.net رابط بديل

الإهداء

إلى ذكرنا الباقى فى « مرام ، وأسامه ، وعصام ، وعلاء » . . .
أهدى هذا الكتاب .

بسم الله الرحمن الرحيم

مقـــــــدمة

الموضوع الذى يدور حوله هذا البحث هو أدب المعتزلة ، وتحديد الخصائص والمميزات التى يمكن أن يتميز بها هذا الأدب عن غيره سواء من ناحية شكله أم من ناحية مضمونه .

ولقد حظى المعتزلة ـ كمدرسة فكرية كبيرة ـ بنصيب وفير من عناية الباحثين والدارسين فى الشرق والغرب ، ولعل مصدر هذه العناية ،هو ما كان يتمتع به المعتزلة من مكان ملحوظ فى تاريخ الحركات العقلية فى الإسلام ، وما كان لهم من أثر عميق فى دعم الفكر الإسلامى بتيارات ثقافية جديدة . لذلك لم تتجه تلك العناية إلى الجانب الأدبى من حياة المعتزلة ، ولكنها اتجهت إلى الجانب الفكرى الذى تتركز أهميته فى درس آرائهم ونظرياتهم فى الدين وعلم الكلام . وفى مقدرتهم على الملاءمة بين الثقافة الإسلامية الوافدة والثقافة الهيلينية المعقدة ، وعلى عرض قضايا الدين فى صورة منطقية مقبولة لدى المثقفين الأعاجم الذين لم تكن تقنعهم الطريقة التقليدية فى الدفاع عن الإسلام .

كل هذا وغيره مما هو متصل بالنشاط العقلى للمعتزلة ، كان هو موضع العناية والاهتمام من قبل الباحثين الذين تعرضوا لدراستهم . أما أدبهم فلم يحظ ـ فيما نعلم ـ بشىء كثير أو قليل من هذه العناية . وقد كان هذا نقصا لابد من علاجه ؛ لذلك فقد اتجهت فكرتنا إلى القيام بدرس هذا الجانب من حياة المعتزلة لنرى إلى أى حد أثرت ثقافتهم الجديدة — التى هى مزيج من ثقافات مختلفة —

فى إنتاجهم الأدبى ، وإلى أى حد كان لاتجاهاتهم المذهبية انعكاسات على أعمالهم الأدبية .

ومن ناحية أخرى ، فقد كان ظهور الفرق الإسلامية من شيعة وخوارج ومرجئة ومعتزلة ، عاملا من أجل العوامل التى أثرت فى الحياة الأدبية تأثيراً عميقاً حيث قد تركت كل فرقة من هذه الفرق فى إنتاجها الأدبى شعرا كان أو نثرا كل مقوماتها العقلية والوجدانية،وطبعته بطابع خاص يتشكل بقيمها وأهدافها ، وإذا كان الأدب ـ فى أدق مفهوماته ـ هو التعبير عن وجدان الأديب وأحاسيسه إزاء تجربة من التجارب الصادقة التى عاشها وانفعل بها ، فإن أدب هذه الفرق كان خلاصة تجاربها ومواقفها فى الدفاع عن كيانها ومبادئها،فهو مصطبغ بصبغتها ممثل لشخصيتها،معبر عن أهدافها . وإذا كان أدب هذه الفرق ـ سوى المعتزلة ـ قد حظى بدرس الدارسين من قبل،كان لابد من استكمال هذا الجانب المهم من دراساتنا الأدبية بدرس أدب المعتزلة،وبيان خصائصه ومميزاته .

ومن ناحية ثالثة ، فبعد أن انتهت دراساتنا للجاحظ وبيان أثره فى النثر الفنى ـ وهو أحد كبار المعتزلة ورؤساء فرقهم ـ تبينا قيمة الدور الذى لعبه فى تطوير هذا النثر فى مختلف مجالاته وفنونه ، فكان ذلك دافعا إلى متابعة دراسة هذا الموضوع فى نطاقه الواسع .

هذه هى الظروف التى دفعتنا إلى دراسة أدب المعتزلة ، وهذه الدراسة ـ فيما نعلم ـ هى المحاولة الأولى لدرس ذلك الموضوع ، لذلك فإننا لانستطيع أن نزعم بأننا قد أتينا فى هذه المحاولة على كل شىء ، فإن الطريق مازال ممتدا أمام الباحثين والدارسين ، وحسبنا أننا قد بذلنا غاية الجهد فى استغلال كافة الإمكانيات التى أتيحت لنا من مصادر ومراجع،قديمة وحديثة،عربية وغير عربية،منشورة ومخطوطة،

وربما تكفل المستقبل بكشف إمكانيات أخرى تلقى أضواء جديدة على ذلك الطريق الذى يغلب على الظن أنه مازال بعيد النهاية . ذلك لأن الكتب الأساسية لمذهب الاعتزال،والتى كتبت بأيدى المعتزلة أنفسهم،ليس بين أيدينا منها إلى الآن سوى كتابين اثنين فقط هما : كتاب المنية والأمل لابن «المرتضى» وكتاب الانتصار لأبى «الحسين الخياط» ، هذا عدا الكتب التى ليست نصا فى مذهب الاعتزال ككتب الجاحظ مثلا ، أما بقية كتب المعتزلة الأصيلة وهى كثيرة جدا — على نحو ما تحدثنا مصادر التاريخ العربى — فقد امتدت إليها يد الضياع ، وكل ما كتب عن المعتزلة بعد ذلك كتب عن طريق أعدائهم من الأشاعرة وأهل السنة ، لذلك فإن هذه الكتابات ، لم تسلم فى كثير من الأحيان من نزعات التعصب المذهبى .

ونعتقد لو أن هذه الكتب الكثيرة للمعتزلة قد بقيت،لاستطاع الباحث أن يجد الفرصة الكاملة لاستيعاب جوانب البحث ، وتعمق موضوعاته على أوسع نطاق ممكن .

وإننى لأرجو — مخلصا — أن يتاح لى أو لغيرى فى المستقبل العثور على شىء من تلك الكتب فى أى مكتبة من مكتبات العالم فإنه — حينذاك — ستزداد معارفنا عن تلك المدرسة الفكرية الكبيرة التى احتلت على الرغم من كل شىء أبرز مكان فى تاريخ الحركات العقلية فى الإسلام .

ونقصد بأدب المعتزلة — الذى هو موضوع هذا البحث — الأدب فى مفهومه العام وهو كل نص من النثر أو من الشعر يعالج به صاحبه تجربة من التجارب الصادقة التى اهتزت لها نفسه وانفعل بها وجدانه ، والغاية التى نستهدفها من دراسة هذا الأدب هى تحديد خصائصه ، وإبراز مميزاته،وبيان التأثيرات الجوهرية التى تركها الاعتزال كمذهب فى ذلك الأدب .

والفترة التاريخية التى تقع فيها هذه الدراسة ، تبدأ منذ ظهور المعتزلة ، وتنتهى بنهاية القرن الرابع الهجرى . وذلك لأن هذه الفترة، هى التى شهدت قوة المعتزلة ونضوجهم وارتفاع شأنهم، من ناحية السيادة الفكرية والنفوذ العقلى ، وهى الفترة التى برزت فيها أسماء رجال المعتزلة الكبار الذين قامت على أكتافهم دعائم هذه المدرسة الكبيرة، من أمثال :- واصل بن عطاء ، وعمرو بن عبيد، وأبى الهذيل العلاف وإبراهيم النظام ، والجاحظ، وأحمد بن أبى دؤاد، وبشر بن المعتمر ، وثمامة بن أشرس وأبى حيان التوحيدى، والقاضى أبى الحسن الجرجانى، والصاحب بن عباد وغيرهم .

حقيقة لقد تعرض المعتزلة فى هذه الفترة لهزات عنيفة زلزلت كيانهم، وأضعفت شوكتهم ولا سيما بعد نكبتهم على يد المتوكل سنة ٢٣٧ هـ ، ولكنهم استطاعوا بعد ذلك أن يلموا شعثهم ، ويجمعوا شتاتهم ، ويستعيدوا شيئا من سلطانهم الذى كان قد بلغ ذروته فى عهد المأمون والمعتصم والواثق ؛ ففى القرن الرابع ؛ لاذوا بالصاحب بن عباد وزير آل بويه ؛ فقد كان الصاحب قوة حمت ظهورهم ، ومكنت لهم بعد أن تدهورت حالهم وكاد يأفل نجمهم ، وبعد موت الصاحب فى أخريات القرن الرابع سنة ٣٨٥ هـ انتهت بموته آخر قلعة من قلاعهم، ولم يعد لهم بعد ذلك تاريخ يعتزون بأيامه ، حيث قام بعدهم الحزب السنى وتبوأ المكانة الكبيرة التى كانوا يحتلونها ، ومن أجل هذا ؛ حددنا دراستنا لأدب المعتزلة بنهاية القرن الرابع .

وقد قسمنا هذا البحث من حيث المنهج الذى عالجناه به إلى :

تمهيد ، ثم بابين رئيسيين ، وخاتمة : —

أما الباب الأول فموضوعه العام — المعتزلة — وهو يقع فى فصلين متميزين

يبحث أولهما فى الثقافات الأجنبية وأثرها فى الفكر الإسلامى إلى نهاية القرن الرابع ويبحث الثانى فى نشأة الاعتزال وتطوره ومبادئه .

والباب الثانى . موضوعه العام ـ أدب المعتزلة ـ وهو كذلك يقع فى فصلين متميزين ، يبحث أولهما فى نثر المعتزلة ، ويبحث الثانى فى شعر المعتزلة .

ويمكن توضيح ذلك على النحو الآتى : —

١ — تحدثنا فى التمهيد عن نشأة الفرق الإسلامية بصفة عامة، وعن الظروف الحقيقية التى أحاطت بتلك النشأة ، وأهم المبادىء التى قامت عليها هذه الفرق ، وأهم الفروق بين هذه المبادىء من الناحيتين الدينية والسياسية ، ثم تحدثنا عن أثر ظهور نشأة الفرق فى الأدب .

٢ — وفى الفصل الأول من الباب الأول ، تحدثنا عن الثقافات الأجنبية وأثرها فى الفكر الإسلامى حتى نهاية القرن الرابع ، فتحدثنا أولا عن طبيعة البلاد التى فتحها المسلمون من الناحيتين الثقافية والاجتماعية ، ثم عن الأعاجم ومكانتهم فى الدولة الإسلامية وبخاصة فى عهد بنى أمية وبنى العباس ، ثم عن حركات الترجمة من الفارسية والهندية واليونانية وأثر ذلك فى الفكر الإسلامى .

والذى يبرر كتابة هذا الفصل من ناحية المنهج، هو الإحاطة الكاملة بالظروف الثقافية التى تكونت فيها عقلية المعتزلة ، لأنه إذا كانت عقلية المعتزلة قد اصطبغت بصبغة ثقافية خاصة يتمثل فيها مزيج مختلف من التيارات الثقافية والفكرية ، كان لابد من معرفة هذه التيارات وأجناسها، وما هو الدور الذى أسهمت به فى بناء هذه العقلية .

٣ — وفى الفصل الثانى ، كان حديثنا عن المعتزلة أنفسهم ، فتحدثنا عن

ظروف نشأتهم، وعن الأصول الأساسية التى قام عليها مذهبهم ، وعن مدى علاقة هذه الأصول بالديانات والمذاهب الأخرى .

ثم تحدثنا عن مكانة المعتزلة العقلية،وعن الدور الذى قامت به فى دعم الفكر الإسلامى بتيارات ثقافية جديدة ، وفى خلق روح الملاءمة بين الثقافة الإسلامية والثقافية واليونانية ، مما أدى إلى سد تلك الفجوة الكبيرة الواسعة التى انزلق منها عدد كبير إلى ميدان الزندقة،وبخاصة فى بيئة العراق .

٤ — وفى الفصل الأول من الباب الثانى،تحدثنا عن نثر المعتزلة فى مختلف فنونه وموضوعاته ، وأبرزنا أهم الخصائص التى يتميز بها هذا النثر ، وأشرنا إلى الانطباعات الخاصة التى تركها فيه مذهب الاعتزال بثقافته ومبادئه وأهدافه ؛ ثم تحدثنا عن الظواهر الأدبية الجديدة التى أضافها المعتزلة إلى النثر العربى ولم يكن لها وجود واضح من قبل .

ثم اتبعنا هذا الفصل بتعقيب موجز ، لخصنا فيه أهم ما هدتنا إليه دراستنا فى هذا الفصل من نتائج .

٥ — وفى الفصل الثانى من الباب الثانى،تحدثنا عن الشعر عند المعتزلة ، وإلى أى حد كان هذا الشعر ممثلا لخصائص مذهب الاعتزال . وهل هو بطبيعته متحمل لتمثيل هذه الخصائص؟، ثم ماهو الفرق بينه و بين النثر من هذه الناحية ؟؛ ثم تحدثنا عن الموضوعات التقليدية فى شعر المعتزلة،وهل كان لهم طريقة خاصة فى شعرهم الذى عالجوا به هذه الموضوعات ؟ ؟

ثم تحدثنا بعد ذلك عن الموضوعات الجديدة فى شعر المعتزلة وكيف أن هذه الموضوعات كانت نتيجة لتأثير المذهب الذى يتجلى فيها أكثر مما يتجلى فى غيرها ثم اتبعنا هذا الفصل أيضاً بتعقيب موجز،ضمناه أهم ما اهتدينا إليه فى دراستنا لهذا الفصل من نتائج .

٦ — أما الخاتمة، فقد حاولنا فيها تلخيص أهم النقاط التي عالجها البحث، وإبراز أهم النتائج التي انتهى إليها ؛ ثم أثبتنا اقتراحا هاما نرجو أن يكون موضع عناية واعتبار من الهيئات العلمية .

وبعد: — فذلك هو موضوع بحثنا، وتلك هي الطريقة التي التزمناها في دراسته والغاية التي استهدفناها من ورائه ، والله أسأل : أن يوفقنا إلى الوصول إلى هذه الغاية ، فهو تعالى خير مسئول ، وأكرم مجيب .

القاهرة : — يونيو سنة ١٩٥٩ عبد الحكيم بلبع



الأسباب التي دعت إلى ظهور الفرق الدينية

من الحقائق المؤكدة فى تاريخ الإسلام،أن الفترة التى عاشها محمد صلى الله عليه وسلم على رأس الدولة الإسلامية التى أقام صرحها على أساس مكين من الحق والعدل والمساواة ، كانت فترة هدوء ونظام واستقرار ، وكانت جهود المسلمين جميعا تلتقى عند غاية واحدة،هى إرساء قواعد هذه الدولة الناشئة ، وتطبيق مناهج هذا الدين وتعاليمه فى شتى مناحى الحياة .

ولم يكن هناك شىء يفرق كلمتهم أو يصدع وحدتهم،فمحمد:ـهو قائدهم ومثلهم الأعلى،الذى يجتمعون على شريعته ، ويلتقون حول رايته ، والقرآن هو كتابهم المقدس الذى يخضعون نفوسهم وحياتهم لنظمه وتعاليمه ، والدولة هى الوليد الجديد الذى يستبقون إلى رعايته والحفاظ عليه ، وإذا نشب بينهم خلاف ما فى أمر من أمور الدين أو الدنيا ، سارعوا فى رده إلى الرسول ، ولم يكن عليهم إلا أن يخضعوا لحكمه ، ويستسلموا لقضائه .

هكذا كانت حياة المسلمين فى عهد رائدهم العظيم محمد صلوات الله وسلامه عليه . هدوء ونظام ، ووحدة كاملة ، وجهاد متصل ، وفناء مطلق فى سبيل هذه العقيدة السامية التى حررت حياتهم من الجمود والفساد والطغيان ، وأرست لهم قواعد نظام جديد قويم،يحميه دستور عادل محكم .

ولكن لم تكد تنطفىء هذه الشعلة الوضيئة ، ويقبض محمد إلى الملأ الأعلى

حتى أحس المسلمون بفراغ كبير ، وأنهم أصبحوا يواجهون مسئوليات جسيمة كان عليهم أن يتحملوها ، وينهضوا بأعبائها .

وهنا حدثت أمور دارت حولها مناقشات ومنازعات ، واختلفت فيها وجهات النظر بين المسلمين ، ولكنها كانت فى جملتها أمورا شكلية،لاتمس صميم عقيدتهم أو منهاج شريعتهم ؛ فإنهم من هذه الناحيه ظلوا كما يقول البغدادى : « على كلمة واحدة فى أبواب العدل والتوحيد والوعد والوعيد ، وسائر أمور[1] الدين » وهم فى هذه الأمور التى اختلفوا[2] فيها، كانوا لا يختلفون إلا ريثما يعلن كبير منهم كلمة الفصل فى الموقف بآية أو بحديث . ثم يعودون سراعا إلى اتفاقهم وتماسكهم ووحدتهم .

ولكن هناك مسألة خطيرة ، كان لابد أن يشتد فيها الخلاف،ويحتدم النزاع بين المسلمين،تلك هى مسألة الخلافة .

ومسألة الخلافة تعتبر من وجهة نظر المؤرخين جميعا أول مسألة جوهرية تفرقت فيها كلمة المسلمين بعد موت النبى صلى الله عليه وسلم ، وتكونت حولها أهم الفرق الإسلامية التى ظهرت فى القرن الهجرى الأول وهى : الخوارج . الشيعة . المرجئة[3] . أو كما يقول « ماكدونالد » ترتب عليها ظهور أربعة أحزاب كانت سببا فى هذه الاضطرابات التى استمرت على طول التاريخ الإسلامى

---

(١) الفرق بين الفرق ص : ١٤ .

(٢) اختلف المسلمون بعدموت النبى صلى الله عليه وسلم فى أمور كثيرة منها:موته،والمكان لذى يدفن فيه ، وميراث الأنبياء ، وما يجب ضد ما نعى الزكاة،وأهم من هذا كله،اختلافهم حول من يخلف رسول الله فى إمامة المسلمين،فلقد كانت هذه المشكلة هى الحجر الذى تصدعت عليه وحدة المسلمين . ويمكن الرجوع إلى تفصيل ذلك فى مختلف كتب التاريخ مثل : تاريخ الطبرى ج ٣ ص ١٩٧ ، والكامل لابن الأثير ج ٢ ص ١٢٣ ، والملل والنحل للشهرستانى ج ١ ص ٢٠ ، ٢١ ، والفرق بين الفرق للبغدادى ص ١٢ .

(٣) انظر : فجر الاسلام ص:٢٥٢ .

هذه الأحزاب هى : المهاجرون . الأنصار . الشيعة . الأرستقراطيون المكيون[1] . ويقول الشهرستانى فى هذا الصدد : « وأعظم خلاف بين الأمة خلاف الإمامة إذا ماسل سيف فى الإسلام على قاعدة دينية مثل ماسل على الإمامة »[2] .

فحينما مات النبى صلى الله عليه وسلم ، لم يعين من يخلفه فى القيام على شئون المسلمين من بعده ، ولم يثبت أنه ترك قواعد معينة يتبعها الناس فى اختيار رئيسهم بل ترك هذا الأمر بين المسلمين يصرفونه بأنفسهم، حسبما تقضى به ظروفهم، وتوحى به مصالحهم ، ولم يشأ أن يقيدهم فى هذا السبيل بنظام ثابت قد لا يوافق ظروفهم أو يلائم تطور حياتهم فيما بعد . وفى هذا التصرف من جانب النبى — وهو الذى يمثل منهج الدين وروحه — اعتراف بحرية التفكير ، وإقرار للمبدأ الديمقراطى فى اختيار الحاكم ، ولعل هذا هو ما يشير إليه . . آرنولد Arnold — فى تفسيره هذا الموقف من جانب النبى ؛ من أنه ترك هذا الأمر للجماعة من بعده ، مراعيا فى ذلك التقاليد العربية التى كانت تقضى بأن تترك القبيلة حرة فى اختيار[3] حاكمها . وقد نص ابن خلدون فى مقدمته على أن للخلافة شروطا منها النسب القرشى فيقول : « . . وأما النسب القرشى، فلإجماع الصحابة يوم السقيفة على ذلك ، واحتجت قريش على الأنصار لما هموا يومئذ ببيعة « سعد بن عبادة » وقالوا منا أمير ومنكم أمير بقوله صلى الله عليه وسلم « الأئمة من قريش » وبأن النبى صلى الله عليه وسلم أوصانا بأن نحسن إلى محسنكم ونتجاوز عن مسيئكم ، ولو كانت الإمارة فيكم لم تكن الوصية بكم، فحجوا الأنصار[4] . . . إلخ »

ونحن نرجع أن الرسول لم يضع شروطا معينة للخلافة فيما عدا الجانب الخلقى

---

(1) Mac Donald : Development of muslim theology Jurisprudence and Constitutional theory " P. 8—10

(٢) الملل والنحل ج ١ ص ٢١ .

(3) T. W. Arnold, the caliphate P 19

(٤) مقدمة ابن خلدون ص ١٩٤ .

إذ لو وضع شروطا ثابتة واضحة ، لما كانت مثار خلاف ونزاع بين المسلمين من بعده، ولما تشعبت آراؤهم واختلفت وجهات نظرهم فى شىء وضع الرسول قواعده وشروطه ، ولعل مما يؤيد هذا ماروى . « أن على بن أبى طالب خرج من عند رسول الله صلى الله عليه وسلم فى وجعه الذى توفى فيه، فقال الناس يا أبا حسن : كيف أصبح رسول الله ؟ قال : أصبح بحمدالله بارئا ، فأخذ بيده عباس ابن عبد المطلب فقال : ألا ترى أنك بعد ثلاث عبد العصا ؟ وإنى أرى رسول الله سيتوفى فى وجعه هذا ، وإنى لأعرف وجوه بنى عبد المطلب عند الموت ، فاذهب إلى رسول الله فسله فيمن يكون هذا الأمر ، فإن كان فينا علمنا ذلك ، وإن كان فى غيرنا أمر به فأوصى بنا . قال على : والله لئن سألناها رسول الله فمنعناها لا يعطيناها الناس أبدا ، والله لا أسألها رسول الله أبدا[1] » .

فلو كانت هناك شروط معروفة أو قواعد مرسومة، لما كان هذا موقف على ابن أبى طالب وعباس بن عبد المطلب .

على كل حال ، لقد أحس المسلمون بخطورة الموقف ، وأنهم بحاجة إلى أن يحسموا هذا الأمر ويتخذوا فيه قرارهم ، فدعا الأنصار حينئذ إلى عقد اجتماع عام للتشاور وتبادل وجهات النظر ، وقد تم هذا الاجتماع الخطير فى سقيفة بنى ساعدة .

ويعتبر هذا الاجتماع من الاجتماعات المهمة فى تاريخ الإسلام ، لأنه أقر مبدأ الشورى ، ووضع المبادىء الرئيسية لنظام الخلافة الإسلامية . ولاجتماع السقيفة أحاديث طويلة[2] لا يعنينا هنا أن نخوض فى تفاصيلها ، ولكن الذى يعنينا هو أن

---

(١) تاريخ الطبرى ج ٣ ص: ١٩٤ ، الكامل لابن الأثير ج٢ ص ١٢٣ .

(٢) يمكنك الرجوع إلى حديث السقيفة بالتفصيل فى : الكامل لابن الأثير ج٢ ص ١٢٣ ، وتاريخ الطبرى ج ٣ ص ١٩٩ ، وشرح نهج البلاغة لابن أبى الحديد ج ٢ ص ١٢٧ :

نلاحظ النظريات والاتجاهات العامة التى برزت فى هذا الاجتماع، فهى ـ كما أشرنا ـ كانت النواة الأولى لوجود الفرق المختلفة .

دارت المناقشات بين الأنصار والمهاجرين ـ وهما الفريقان الكبيران اللذان كانت تتألف منهما الجماعة الإسلامية إذ ذاك ـ وأخذ كل فريق يدافع عن كيانه ، وأنه أحق بالخلافة وأولى بها ، فالأنصار يقولون : ـ إنهم هم الذين آووا رسول الله ونصروه وأيدوه ودافعوا عنه ورفعوا كلمته وأعزوا شريعته ، ومات وهو راض عنهم ، قرير العين بهم ، بينما ظل بمكة ثلاثة عشر عاماً وهو يعانى من أذى قومه ومكرهم وكيدهم ، فهم لهذا أحق بالخلافة من غيرهم ، ثم قدموا « سعد بن عبادة » للمبايعة . والمهاجرون يقولون إنهم قوم الرسول وأهله وأولياؤه وعشيرته ومن تحملوا الأذى فى سبيله وأنهم كما قال أبو بكر فى حديثه يوم السقيفة : « أول من عبد الله فى الأرض وآمن بالله وبالرسول وهم أولياؤه وعشيرته وأحق الناس بهذا الأمر من بعده ولا ينازعهم فى ذلك إلا ظالم[١] » .

وهنا تقدم الأنصار بنظرية جديدة حينما قالوا : « منا أمير ومنكم أمير » يريدون بذلك أن يقتسموا الخلافة مع المهاجرين . حينئذ قال « سعد بن عبادة » مرشح الأنصار : « هذا أول الوهن[٢] » ولكن أبا بكر رد هذا الاتجاه بقوله : « منا الأمراء ومنكم الوزراء[٣] » .

وبعد حوار وجدال ومناقشات طويلة ، تمت البيعة فى هذا الاجتماع لأبى بكر ولم يختلف عنها إلا على ، ونفر من بنى هاشم ، وطلحة والزبير كانوا مشغولين بتجهيز النبى صلى الله عليه وسلم ، فلما بلغهم نبأ هذه البيعة قال الزبير : « لا أغمد سيفا

---

(١) تاريخ الطبرى ج ٣ ص ٢٠٨ .
(٢) المصدر السابق .
(٣) الكامل لابن الأثير ج ٢ ص ١٢٣ .

حتى يبايع على » وقال أبو سفيان : « إنى لأرى عجاجة لا يطفئها الأُدُم[١] ، يا آل عبد مناف :- فيم أبو بكر من أموركم ؟ أين المستضعفان ؟ أين الأذلان ؟ على والعباس . ما بال هذا الأمر فى أقل حى من قريش ؟ ثم قال لعلىّ : أبسط يدك أبايعك ، فوالله لئن شئت لأملأنها عليه خيلا ورجلا ، فأبى على عليه السلام فتمثل بشعر المتلمس :

ولن يقيم على خسف يراد به   إلا الأذلان عير الحى والوتد
هذا على الخسف مربوط برمته   وذا يشج فلا يبكى له أحد[٢]

وقال على أيضاً حينما بلغته أنباء السقيفة : « ما قالت الأنصار ؟ قالوا : قالت : منا أمير ومنكم أمير قال (عليه السلام) : فهلا احتججتم عليهم بأن رسول الله صلى الله عليه وسلم وصى بأن يحسن إلى محسنهم، ويتجاوز عن مسيئهم (قالوا : وما فى هذا من الحجة عليهم ؟) فقال عليه السلام : لو كانت الإمارة فيهم، لم تكن الوصية بهم (ثم قال عليه السلام) : فماذا قالت قريش ؟ : (قالوا :- احتجت بأنها شجرة الرسول صلى الله عليه وسلم) فقال عليه السلام : احتجوا بالشجرة، وأضاعوا الثمرة[٣] » .

وقال فى كلام له عن قريش : « اللهم إنى أستعيذك على قريش ؛ فإنهم قد قطعوا رحمى ، وأكفوا إنائى ، وأجمعوا على منازعتى حقا كنت أولى به من غيرى »[٤] .

آية هذا كله أن مبايعة أبى بكر لم تقع موقع الرضى من نفوس آل البيت لأنهم كانوا يرون أنهم قرابة رسول الله الأقربون ، وأنهم أولى بهذ الأمر

(١) الأدم : الألفة والاتفاق : يقال : أدم الله بينهما أى أصلح وألف .
(٢) راجع هذا النص والنص السابق فى : الكامل لابن الأثير ج ٢ ص ١٢٣ ، ١٢٤
(٣) نهج البلاغة ج ١ ص ١٣٧ .
(٤) نهج البلاغة ج ١ ص ٥٣٩ .

من غيرهم ، وهنا برزت نظرية جديدة،هى نظرية آل البيت فى أحقيتهم بالخلافة .
إذن فنحن الآن بصدد ثلاث نظريات رئيسية هى :

١ - نظرية الأنصار
٢ — نظرية المهاجرين أو القرشيين
٣ — نظرية آل البيت

ولكن على كل حال ، لم يكن بدمن أن تتم البيعة بصفة نهائية لأبى بكر،وإن كان علىّ وحزبه تلكأوا فيها ولم يعقدوها لأبى بكر إلا بعد ستة أشهر[1] ، ثم استقرت الأمور ، وعادت الحياة فى المجتمع الإسلامى إلى الهدوء والنظام ، وظلت هكذا مدة خلافة أبى بكر وعمر رضى الله عنهما . ولعل الذى ساعد على هذا الاستقرار الذى ساد حياة الأمة الإسلامية فى هذا العهد « عهد أبى بكر وعمر » أن هذين الخليفتين كانا مثال العدل والنزاهة والإخلاص والصلابة فى الحق والبعد عن العصبيات القبلية ، وهذا كله قد أسكن ريح الفتنة ، وأوصد باب الثورة فى وجوه الناقمين .

يقول الدكتور « طه حسين » فى وصفه لعهد أبى بكر وعمر : « وما رأيك فى أن الإنسانية لم تستطع إلى الآن على ما جربت من تجارب وبلغت من رقى ، وعلى ما بلت من فنون الحكم وصور الحكومات، أن تنشىء نظاما سياسيا يتحقق فيه العدل السياسى والاجتماعى بين الناس على النحو الذى كان أبو بكر وعمر يريدان أن يحققاه[2] » .

« الظروف التى أحاطت بنشأة الفرق » :

بملاحظة الأحداث التاريخية والتطورات السياسية والاجتماعية التى حدثت

---

(١) الكامل لابن الأثير ﺣ ٢ ص ١٢٤ .
(٢) طه حسين . الفتنة الكبرى — عثمان — ص ٦ .

منذ وفاة النبي صلى الله عليه وسلم حتى مبايعة على بن أبي طالب بالمدينة سنه ٣٥ ﻫ يمكننا أن نتميز عاملين مهمين ، كان لهما معاً أكبر الأثر فى تهيئة الظروف التى أحاطت بنشأة الفرق الإسلامية .

هذان العاملان أحدهما اجتماعى، والآخر سياسى .

أولا : العامل الاجتماعى : —

لقد حدث تطور كبير فى طبيعة الحياة العربية الإسلامية ، حينما هدأت حركة الفتوح، تفرق المسلمون فى الأمصار واستقروا بها. حينئذ تكون مجتمع جديد ليست له الصبغة الأولى، حيث قد دخلت فيه عناصر جديدة وأجناس مختلفة لم تنشأ فى ظلال البيئة الإسلامية ، ولم يكن لها من قوة العقيدة وثبات الإيمان والتمسك بالمثل العليا ، ما يجعلها تنفصل انفصالا كاملا بالحياة الجديدة فى ظل الحكم الإسلامى ، وتخضع خضوعا مطلقا لهذه القوانين المستمدة من روح الشريعة الإسلامية .

ومن ناحية أخرى ، فإن المسلمين أنفسهم قد انطلقوا من صحراواتهم المحدودة الضيقة إلى آفاق رحيبة مليئة بالملذات والترف وأنواع الفساد واللهو ، ولم يكن لهذا الجيل من المسلمين ما كان للجيل الأول من عمق الإيمان والقدرة على مغالبة شهوات النفس وإخضاعها لكل ما تقضى به شريعتهم السمحة ، فكانوا لذلك أكثر استعدادا للتأثر بمفاتن هذه الحياة الجديدة ، وعلى الجملة، فإن المجتمع الإسلامى فى ذلك الوقت — كما قلنا — لم يكن هو المجتمع الأول الذى شهد مولد العقيدة وصقل بصقالها ، وأخضع نفسه لسلطانها ، بل كان مجتمعا متنافرا أقرب ما يكون إلى التفكك وتصدع الوحدة ، وهنا تغيرت البيئة الروحية الصافية التى كانت موجودة من قبل : « ولم يعد هناك تطابق بين المثل العالية التى كانت تؤمن بها الجماعة ، وبين واقع حياتها العملية، بينما كانا فى العصر السابق شيئا وواحدا[1] » .

---

(١) النظريات السياسية « ضياء الدين الريس » ص ٣٤ .

ولقد ساء هذا الموضوع طائفة من المؤمنين المخلصين الذين ظلت قلوبهم معلقة بجوهر العقيدة وحقيقة الإيمان ، وبدأوا يفكرون فى الأمر كمشكلة خطيرة لابد من حسمها .

وكانت المسألة الأولى التى شغلت بالهم ، وأثارت اهتمامهم ، هى مسألة مرتكبى الكبيرة. ما حكمهم ؟ وما صفتهم؟ وهل هم مسلمون أم كافرون ؟ أوهم شىء لا إلى الإيمان ولا إلى الكفر ؟ وكان ذلك لما رأوا ما آل إليه أمر المسلمين من فتنة ، وما جرته عليهم الخلافة من صراع ونزاع حتى استباح بعضهم دم بعض فأقدموا على قتل عثمان،وأشعلوا نار الحرب بينهم فى موقعتى الجمل وصفين .

أخذ هؤلاء المخلصون من المؤمنين يدرسون ويبحثون ، ويستشهدون بما فى كتاب الله وسنة رسوله كل على حسب ما يهديه إليه عقله ، ويؤديه إليه اجتهاده ، وهنا تشعبت الآراء ، واختلفت الاتجاهات ، وكثر الجدل والمناقشة ، وكانت هذه هى البيئة الطبيعية التى يمكن أن تفترق فيها الفرق ،وتنشأ الاحزاب .

ثانيا : العامل السياسى :

على أثر اجتماع السقيفة وانعقاد البيعة لأبى بكر، برز ـ كما أشرنا ـ اتجاه قوى يدعو لعلى بن أبى طالب ، وينادى بأحقية آل البيت فى الخلافة لأنهم ثمرة قريش وأقرب قرابة رسول الله . وهذا الاتجاه لم يمت أو يمح تماما من نفوس أصحابه بعد أن تمت البيعة لأبى بكر ، ولكنه ظل كامنا حتى تهيأت الظروف لبعثه من جديد على مسرح السياسية العملية .

ولقد ظهر هذا الاتجاه عندما بويع عثمان بن عفان بالخلافة ، فلقد أثارت هذه المبايعة نفوس بنى هاشم ، وحركت ضغائنهم وأحقادهم القديمة على بنى أمية سيما وأن عثمان قد جعل أكثر وظائف الدولة وقفا على الأمويين ؛ فكان أكثر ولاته وعماله منهم ـ وقد كان مظهر نشاط ذلك الاتجاه ، شيوع المنظمات السرية التى

أخذت تدعو إلى إسقاط عثمان وتولية غيره ، وكان عبد الله بن سبأ على رأس الدعاة الذين يدعون لعلى بن أبي طالب .

ولا يعنينا هنا أن نخوض فى تفاصيل هذه الفتن ، أو أن نتعقب هذا النشاط السرى الذى قام به دعاة على والناقمون على عثمان ، ولكن الذى يعنينا أن ذلك كله قد انتهى بقتل عثمان ، وانقسام المسلمين بعده إلى قسمين . قسم مطالب بدمه وقسم ثائر عليه .

وفى هذا الجو الصاخب ، تمت البيعة لعلى بالمدينة ، حيث أقبل على مبايعته جمهور كبير من المسلمين الذين كانوا موجودين بها — إذ ذاك — وكان بينهم طائفة كبيرة من المهاجرين والأنصار ، ولكن مبايعة على فى هذا الظرف وعلى هذه الصورة لم تكن محل اتفاق بين كافة المسلمين ، وكانت وجهة نظر الكثيرين منهم إرجاء هذه البيعة ريثما يحضر المسلمون المتفرقون بالأمصار ، وتتم المطالبة بدم عثمان، ثم يترك الأمر شورى بينهم ليختاروا من يولونه عليهم، فهم أصحاب الحل والعقد[1] . وكانت وجهة نظر على وأتباعه أن البيعة قد انعقدت ، وأنها تلزم الذين لم يحضروها اكتفاء بمن اجتمع عليها بالمدينة دار النبي صلى الله عليه وسلم[2]

حينئذ ظهر اتجاه جديد يدعو إلى استمرار الحكم فى البيت الأموى ، وظهر على رأس هذا الاتجاه معاوية بن أبى سفيان الذى كان منافسا خطيرا لعلى حيث انحاز إليه جند الشام الأقوياء .

تمخض هذا الموقت عن نتيجة خطيرة هى انقسام المجتمع الإسلامى إلى فريقين كبيرين فريق وقف إلى جانب على، وفريق وقف إلى جانب معاوية ، بينما وقفت أقلية صغيرة[3]

---

(١) يمكنك مراجعة الذين توقفوا عن إقرار البيعة لعلى فى : الكامل لابن الأثير ج ٣ ص ٨٤ ومقدمه ابن خلدون ص ٢١٤ .

(٢) انظر : مقدمة ابن خلدون ص ٢١٤ .

(٣) نفس المصدر .

موقف الحياد من هذا الصراع،فلم يمل إلى أحد الجانبين لأنها لم تتبين بعدُ وجه الحق . أهو فى جانب على ؟ أم فى جانب معاوية ؟ :

ولن نتحدث هنا عن تفاصيل ذلك الصراع الذى احتدم بين على ومعاوية ، ولـكن الذى يهمنا هو أن نشير إلى أن حادثة التحكيم التى وقعت فى حرب صفين بعد أن كادت الدائرة تدور فيها على معاوية وجنده ـ قد تمخضت عن انقسام معسكر على إلى فريقين . فريق وافقه و بقى على طاعته ونصرته والولاء له، وهؤلاء هم الشيعة ، وفريق خالفه وشق عليه عصا الطاعة وقلب له ظهر المجن ، وهؤلاء هم الخوارج .

وبين هـذين الفريقين المتطرفين نشأ فريق آخر محافظ آثر التوسط والاعتدال فى كل شىء ، ولم يتطرف فى حكمه على المسائل كما تطرف الشيعة والخوارج . وهذا الفريق الثالث هم المرجئة ، وسوف نتحدث بعد قليل عن هذه الفرق الثلاث ، وعن صبغتها وتعاليمها ونتميز أهم الفروق بينها .

يتبين لنا من الـكلام السابق،أن الظروف التى أحاطت بنشأة هذه الفرق ، كانت فى جملتها ظروفا اجتماعية وسياسية معا ، فإن النزاع على الخلافة ـ وإن كان هو السبب الواضح الذى عول عليه أكثر الباحثين[1] والمؤرخين ـ إلا أنه ـ فيما نرى ـ لم يكن يؤدى وحده إلى هذا الذى حدث من الافتراق والتشعب بين صفوف المسلمين ، ولـكن تغير الظروف ، وتطور الوضع الاجتماعى فى البيئة العربية ـ على نحو ما أسلفنا ـ هو الذى ساعد على تهيئة النفوس لهذا الانقسام ؟ وإلا فإن النزاع حول الخلافة ـ على نحو ما علمنا ـ قد بدأ منذ اللحظة الأولى لوفاة الرسول ، ولـكن لم يترتب عليه ـ إذ ذاك ـ ما ترتب عليه بعد ذلك من تنافر وانقسام .

---

(١) سبق أن أشرنا إلى رأى الأستاذين أحمد أمين وماكدونالد له فى هذه المسألة وهو ما يوافق اتجاه أكثر أمهات كتب التاريخ والملل .

ومهما يكن من أمر ، فإنه — من خلال هذا الجو المضطرب المعقد نشأت فى الإسلام ثلاث فرق كبيرة هى: الشيعة ـ الخوارج ـ المرجئة .

أما المعتزلة ، فسوف نعقد لهم فصلا خاصاً نتحدث فيه عن ظروف نشأتهم وأخبارهم ومبادئهم وطبقاتهم وكل ما يتعلق بهم .

ويجدر بنا قبل أن نبدأ الحديث عن هذه الفرق أن نشير إلى حقيقة مهمة هى أن الصبغة التى اصطبغت بها كل من فرقتى الشيعة والخوارج حال نشأتها الأولى، هى الصبغة السياسية ، وإن كانت فى مراحل تطورها قد اهتمت بالأبحاث الدينية المختلفة ، فكل فرقة منهما كانت تحاول أن تكون مبادئها ومناهجها هى الأساس الذى يجب أن تقوم عليه سياسة الحكم .

الخوارج

يعتبر الخوارج أول حزب سياسى تكون فى الإسلام، وظهر بشخصية واضحة محددة المعالم .

ولقد حظى الخوارج بنصيب موفور من عناية الباحثين والمؤرخين فى القديم والحديث ، فتحدثوا عن نشأتهم وأخبارهم وفرقهم ومبادئهم وأدبهم وتطور مذهبهم فى التاريخ وعلاقتهم بالفرق الأخرى وموقفهم من الخلفاء وموقف الخلفاء منهم ، وما إلى ذلك من كل مايتصل بحياتهم كحزب سياسى كبير .

ونحن فى حديثنا هنا عن الخوارج أو عن الشيعة والمرجئة ، سوف لا نعرض بصفة مفصلة لهذه النواحى ، فهى ليست هدفنا فى هذا البحث ، ولكننا فقط سنتحدث فى إيجاز شديد عن أهم المبادىء التى قامت عليها هذه الفرق من الناحيتين الدينية والسياسية، وعن أهم الفروق بين هذه المبادىء ، وذلك قبل أن نتحدث عن المعتزلة، حتى نتعرف وجوه الاختلاف والتشابه بينها ، وإلى أى حد يمكن أن يكون

قد أثر بعضها فى بعض وتأثر بعضها ببعض ، ثم مدى الانطباعات التى يمكن أن تتركها مبادىء واتجاهات معينة لحزب من الأحزاب أو فرقة من الفرق فى إنتاجها الأدبى .

ظهور الخوارج :

يرتبط ظهور الخوارج فى التاريخ كحزب سياسى له مبادىء واضحة، بقبول على لمبدأ التحكيم[1] فى حرب صفين التى دارت رحاها بينه وبين معاوية، إذ ما كاد على يعلن موافقته أخيراً على هذا النبأ، حتى انفصل من جيشه اثنا عشر ألفاً[2] أغلبهم من قبيلة تميم فارقوا معسكره، وتركوا الكوفة، وتوجهوا إلى حروراء[3] حيث اعتصموا بها، وأعلنوا عصيانهم وخروجهم على علىّ .

وحجة هؤلاء فى تصرفهم هذا، أنهم إنما خرجوا يدافعون عن فكرة آمنوا بها، ولم يخامرهم شك فى أنهم على حق فيها ، فقبول على لهذه الخدعة التى أقبل عليها معاوية وجيشه من أهل الشام حين أوشكت الهزيمة أن تلحق بهم يعتبر شكا وتشكيكا[4] فى عدالة هذا المبدأ الذى قاتلوا فى سبيله وضحوا من أجله .

ومن هنا تكون حزب الخوارج، وتكونت مبادئه وتعاليمه التى سنشير إليها بعد قليل .

وفى الحق أن نشأة حزب كبير كالخوارج فى هذه الظروف السريعة، وتحت

---

(١) حادثة التحكيم معروفة مشهورة يمكن الرجوع إلى تفاصيلها فى : وقعة صفين لنصر بن مزاحم ص ٥٦٩ ، وشرح نهج البلاغة لابن أبى الحديد ج ١ ص ١٨٢ وما بعدها وتاريخ أبى الفدا ص ١٨٥ وما بعدها ، وتاريخ الطبرى ج ٦ ص ٢٧ .

(٢) الملل والنحل ج ١ ص ١٥٧ .

(٣) حروراء: ناحية على مقربة من الكوفة .

(٤) انظر فجر الاسلام ص ٢٥٦ .

تأثير هذه الأسباب وحدها. مسألة تدعو إلى كثير من النظر ، فعلى هذا الذى أحبوه وقدسوه ودافعوا من أجله، وآمنوا بحقه. لا يمكن أن يتخلوا عنه وينتقضوا عليه لمجرد أنه وافق على شىء رأوا فيه غير مصلحة لهم ، فقد كان من الممكن أن يسلكوا فى هذا الموقف أى سلوك آخر إلا أن يخرجوا عليه ، ويعلنوا عصيانهم له .

ثم إن بعض المصادر التى روت وقعة صفين وما دار فيها، تذهب إلى أن عليا رفض رفضا أكيدا مسألة التحكيم ، وأن نفرا من الذين صاروا خوارج فيما بعد، هم الذين ألحوا عليه فى قبولها ؛ وقالوا فيما قالوا له حينئذ : « يا على : أجب إلى كتاب الله إذا دعيت إليه ، وإلا دفعناك برمتك إلى القوم وتفعل بك ما فعلنا بابن عفان ؛ فقال على : إن تطيعونى فقاتلوا ، وإن تعصونى فافعلوا ما بدا لكم[1]. » فكيف نوفق بين هذا وبين ما هو شائع من أنهم خرجوا عليه لقبوله مبدأ التحكيم ؟؟ .

على أية حال، فإننا الآن لسنا بسبيل إلى مناقشة هذه الحوادث ، وتتبع وقائعها وتفاصيلها، واستنتاج ما يكمن وراءها من نتائج ؛ فليس هنا مجال الحديث عن هذا كله ، ولكن الذى نريد أن نقرره فى هذا المقام هو أن مسألة التحكيم وحدها لم تكن — فيما نرى — مبرراً قوياً لخروج هذا العدد الضخم من أنصار علىّ عليه ، وأنه لابد أن تكون هناك عوامل أخرى[2] قد أحاطت بهذا الموقف وهيأت الظروف لهذا الانقسام الخطير .

ومهما يكن من أمر ؛ فإن حادثة التحكيم هذه كانت هى — على الأقل — السبب الواضح القريب لظهور حزب الخوارج ذلك الحزب القوى الذى ظل

---

(١) انظر : تاريخ أبى الفدا ج١ ص ١٨٦ .

(٢) وسنشير بعد قليل إلى بعض هذه العوامل التى من أهمها عبد الله بن سبأ ومبادئه .

شوكة قوية فى ظهر الأمويين يحاربهم ويجالدهم، حتى أوشك على القضاء على دولتهم لولا ما كان يعتريه من تفرق واختلاف .

أهم نظريات الخوارج السياسية :

أشرنا فيما سبق إلى أن الصبغة التى اصطبغت بها الفرق الإسلامية حال نشأتها الأولى، هى الصبغة السياسية نظرا إلى أن الظروف التى نبتت فيها والتى باشرت ظهورها كانت ظروفا سياسية ، ومن هنا كان أهم النظريات التى قام عليها حزب الخوارج نظريات سياسية متعلقة بموقفهم من القادة والأئمة ، وحكمهم عليهم ، ثم موقفهم من الخلافة ، وهى المسألة التى أثارت كل هذه الفتن ، وأدت إلى تلك المآسى التى انتهت بإزهاق أرواح تسعين ألفا من المسلمين الذين قاتلوا فى حرب صفين، وهو عدد لم يصل إليه ولا إلى قريب منه عدد القتلى فى جميع المعارك التى حدثت فى تاريخ الإسلام إلى تاريخها(١) .

ولقد افترق الخوارج فيما بينهم إلى فرق كثيرة ، يحصرها كتّاب الفرق والمقالات والملل . فى عشرين فرقة منها خمس فرق رئيسية هى على ما ذكرها « البغدادى(٢) » : المحكمة الأولى . الأزارقة ، النجدات . الصفرية، ثم العجاردة وقد كان لكل فرقة من هذه الفرق . آراء ومبادىء خاصة، لا يعنينا أن نعرض لها هنا ، ولكن الذى سنعرض له ، هو أهم النظريات التى اتفقت فرق الخوارج أو معظمهم عليها .

ويبدو أن المؤرخين(٣) لم يتفقوا على النظريات الأساسية التى اعتنقها جميع الخوارج ، ولكن الذى يؤخذ من جميع أقوالهم أنهم أتفقوا على ثلاث نظريات رئيسية هى : —

---

(١) انظر : تاريخ الأمم الاسلامية للخضرى ج ٢ ص ٦٧ .

(٢) الفرق بين الفرق ص ٥٤ ،

(٣) انظر : الفرق بين الفرق ص ٥٥ .

أولا : — اتفاقهم فى الحكم على الأئمة والخلفاء وأعمالهم

ثانياً : — اتفاقهم فى وجوب الخروج على السلطان الجائر

ثالثاً : — اتفاقهم على أن الخلافة لا يجب أن تكون فى قريش

بل يجب أن تخضع لاختيار المسلمين حتى ولو كان المختار عبدا حبشيا ؛ والخليفة الذى يقع عليه اختيار المسلمين ليس من حقه أن يتنازل أن يُحَكم ، ويجب أن يخضع لكل ما أمر به الله وإلا وجب عزله[1] .

ولعل مما يشير إلى هذه النظريات ، ما رواه الشهرستانى من أن « عروة ابن أذينة » وهو رجل من الخوارج : « أتى إلى زياد بن أبيه ومعه مولى له ، فسأله زياد عن أبى بكر وعمر فقال فيهما خيرا : وسأله عن عثمان فقال : كنت أتوالى عثمان على خلافته ست سنين ، ثم تبرأت منه بعد ذلك للأحداث التى أحدثها وشهد عليه بالكفر ، فسأله عن أمير المؤمنين علىّ كرم الله وجهه فقال : أتوالاه إلى أن حكم ثم أتبرأ منه بعد ذلك وشهد عليه بالكفر ، فسأله عن معاوية فسبه سبا قبيحا[2] . . . . الخ »

وقال أبو الحسن الأشعرى عن المبادىء التى تجمع فرق الخوارج . « الذى يجمعها ، إكفار على وعثمان وأصحاب الجمل والحكمين ومن رضى بالتحكيم وصوّب الحكمين أو أحدهما ، ووجوب الخروج على السلطان الجائر[3] » .

هذه هى أهم النظريات التى تجمع حولها حزب الخوارج ، وهى — كما نرى — كانت رد فعل للتطورات السياسية التى حدثت من عهد إلى عهد ، فهم يتفقون على صحة الإمامة لأبى بكر وعمر طوال عهدها ، ولا يعترفون بصحة خلافة

---

(١) انظر : فجر الاسلام ص ٢٥٧ .

(٢) الملل والنحل ج ١ ص ١٦١ .

(٣) الفرق بين الفرق ص ٥٥ .

عثمان إلا بالسنوات الست الأولى منها ، ويتبرأون من على بعد أن قبل التحكيم ويشهدون عليه وعلى عثمان بالكفر ، ولكن الذى نلاحظة أن الخوارج كانوا متشددين غاية التشدد فى أحكامهم تلك ، وأنهم تطرفوا تطرفا شديدا فى موقفهم من على وعثمان ومعاوية ، وأن ما حدث من هؤلاء الأئمة لم يكن يتكافأ مع هذه الأحكام الجائرة عليهم ، وهذا مما يؤكد ما أشرنا إليه من قبل من أن هناك عوامل أخرى قد هيأت لظهور هذا الحزب غير موقف على من مسألة التحكيم ، ولعل « عبد الله بن سبأ » ذلك اليهودى الذى تظاهر بالإسلام قد لعب دورا فى هذا التحول النفسى بين أنصار على ، فإنه وإن كان قد تظاهر بالولاء الشديد لعلى ، وكان من أشهر الدعاة له فى خلافة عثمان ، إلا أن نظرياته وعقائده التى كان يبثها ويدعو إليها ، كانت غريبة على الدين الإسلامى ، فهو أول من قال بالوصاية حينما ذهب إلى أن عليا وصى محمد[1] ، وهو أيضاً أول من قال بالرجعة[2] ، وهو أول من اجترأ على الخلفاء والأئمة ، وخاصة فى حق أبى بكر وعمر رضى الله عنهما ، وكان على يضيق به ويقول عنه : « مالى وما لهذا الحميت الأسود الذى يكذب على الله ورسوله[3] » . فلو كان على يثق به ، ويعتقد صدقه فى ولائه وتشدده فى الدعوة له ، ما حكم بكذبه ووصفه بهذا الوصف .

ومن ناحية أخرى ، فإننا نلاحظ بعض التشابه بين مبادىء هذا الرجل ، وبين ما ذهب إليه الخوارج من جرأتهم على الخلفاء والأئمة والحكم بتكفيرهم ، وبين ما ذهب إليه الشيعة من إيمانهم بنظرية الوصاية التى أشرنا إليها آنفا وهذه

---

(١) انظر : تاريخ الطبرى ج ٥ ص ٩٨ .

(٢) انظر : فرق الشيعة للنوبختى ص ٢٢ والرجعة كما يفهمها الشيعة الاعتقاد بأن أحد أبناء على سيقوم من بين الموتى وأن جميع الناس سيعودون إلى الحياة بعد فترة لا تقل عن أربعين يوما أنظر : الأغانى : ج ٧ ص ٨ ، ٢٤ ، ج ٨ ص ٢٧ ، ٣٣ ، ٣٤ ، ٤٢ .

(٣) سنوضح عند كلامنا على الشيعة أثر ابن سبأ فى ظهور هذه المبادىء الفاسدة .

أمور لم يتجه إليها تفكير المسلمين من قبل ، فهى تتنافى مع عقائدهم ومع مثلهم العليا التى كانوا يؤمنون بها فى عهد النبى وفى خلافة أبى بكر وعمر من بعده[1] .

وعلى أية حال ، فسواء أكان لابن سبأ ومبادئه أثر فى هذه الاتجاهات أم لا ، فإن موقف الخوارج من الأئمة ونظرياتهم فى الخلافة تحتاج إلى تفسير اخر يضاف إلى نقمتهم على علىّ بعد قبوله مبدأ التحكيم

أهم نظرياتهم الدينية :

كانت مسائل الدين ومسائل السياسة فى هذا العصر شيئاً واحداً متصلا ؛ فتعاليم الدين يجب أن تكون هى الأسس التى تقوم عليها سياسة الدولة ، وسياسة الدولة لا ينبغى أن تكون متجافية مع مناهج الدين ومبادئه وأحكامه العامة ، ومن هنا كان النظر فى مسألة من مسائل السياسة يترتب عليه نظر آخر فى مسألة من مسائل الدين .

فمثلا حينما حكم الخوارج بكفر على وعثمان وأصحاب الجمل والحكمين إلى سائر من حكموا بكفرهم — على نحو ما أسلفنا — ترتب على ذلك إثارة مسألة دينية هى النظر فى ماهية الإيمان والكفر ، وما هى العلاقة بين العمل والإيمان . هل العمل جزء من الإيمان ؟ ؟ أم العمل شىء والإيمان شىء آخر ؟ ؟ إلى آخر هذه المسائل التى جر إلى البحث فيها حكمهم بتكفير من كفروا .

وقد اتفق رأى معظم الخوارج فى هذه المسألة، على أن العمل جزء من الإيمان ؛ فالإنسان الذى ينطق بالشهادتين ثم لا يؤدى فرائض الإسلام من حج وصوم

---

(١) ستوضح عند كلامنا على الشيعة أثر ابن سبأ فى ظهور هذه المبارىء الفاسدة .

وزكاة وصلاة كافر. ولا يشفع له نطقه بالشهادتين، كما اتفق رأيهم على تكفير مرتكب الكبيرة.

وليست بنا حاجة هنا إلى أن نخوض فى تفاصيل آرائهم ومذاهبهم فى مسائل الدين والسياسة، وإنما قصدنا الإشارة إلى أهم المبادىء الدينية والسياسية التى قام عليها حزبهم، حتى يتسنى لنا أن نتميز الفروق بينها وبين المبادىء التى قامت عليها الفرق الأخرى.

وعلى الرغم من أن الخوارج كانوا قساة فى أحكامهم، مبالغين فى تشددهم فإنهم كانوا — كما أثر عنهم — أهل عبادة وتقوى وصلاة وصوم يتشددون فى دينهم وينهمكون فى عبادتهم، وصفهم زعيمهم وخطيبهم «أبو حمزة الخارجى» فقال: «شباب والله مكتهلون فى شبابهم، غضيضة عن الشر أعينهم، ثقيلة عن الباطل أرجلهم، أنضاء عبادة وأطلاح سهر، فنظر الله إليهم فى جوف الليل، منحنية أصلابهم على أجزاء من القرآن كلما مر أحدهم بآية من ذكر الجنة بكى شوقاً إليها، وإذا مر بآية من ذكر النار شهق شهقة كأن زفير جهنم بين أذنيه[1].. »

هذه نبذة موجزة عن الخوارج، وعن أهم نظرياتهم السياسية وتعاليمهم الدينية، وسنتحدث الآن — بإيجاز أيضاً — عن فرقة أخرى من أهم الفرق التى ظهرت فى تلك الحقبة وهى فرقة الشيعة.

الشيعة

يختلف الباحثون والمؤرخون فى تحديد الوقت الذى نشأ فيه الشيعة، فيذهب بعضهم[2] إلى أن التشيع هو أول مذهب عرف فى تاريخ الإسلام، وأنه نشأ

---

(١) البيان والتبين ج ٢ ص ١٢٩.

(٢) انظر: مختصر تاريخ الشيعة ص ١٠، ١١.

فى زمن النبى صلى الله عليه وسلم ، وأن اسم الشيعة هو أول اسم ظهر فى الإسلام ولقب به أربعة من كبار الصحابة هم : أبو ذر الغفارى ، وسلمان الفارسى ، والمقداد ابن الأسود ، وعمار بن ياسر ، ثم اشتهر هذا الاسم بعد ذلك بين أنصار على فى واقعة صفين ، ويميل إلى هذا الاتجاه « الأستاذ أحمد أمين » حيث يقول فى كتابه « فجر الإسلام » « وكانت البذرة الأولى للشيعة . الجماعة الذين رأوا بعد وفاة النبى صلى الله عليه وسلم أن أهل بيته أولى النـاس أن يخلفوه[1] » . ويقول الأستاذ ماكدونالد « MacDonald » أيضا :ـ أنه ظهر فى اجتماع السقيفة أربعة أحزاب وعد من بينها الشيعة[2] . أى أنه يقرر أن الشيعة كانت موجودة أيضا من ذلك الوقت أى منذ زمن النبى صلى الله عليه وسلم .

ويذهب بعض آخر[3] إلى أن الشيعة لم تظهر إلا فى عهد على ؛ بل لم تظهر بمعناها الفنى التاريخى إلا بعد هذا الوقت بكثير .

ويرد أصحاب هذا الاتجاه على أصحاب الاتجاه الأول، بما قاله « المرتضى » فى كتابه « المنية والأمل » : « وأما الرافضة فحدث مذهبهم بعد مضى الصدر الأول ولم يسمع عن أحد من الصحابة من يذكر أن النص فى على جلى متواتر ؛ فإن زعموا أن عماراً وأبا ذر والمقداد بن الأسود كانوا سلفهم[4] لقولهم بإمامة على ، كذبهم كون هؤلاء لم يظهروا البراءة من الشيخين ، ولا السب لهما ، ألا ترى أن عمارا كان عاملا لعمر بن الخطاب ، وسلمان الفارسى فى المدائن ؟؟ »

---

(١) فجر الاسلام ص ٦٦

(٢) انظر Mac Donald Development of muslim theology p. 8 – 10

(٣) انظر النظريات السياسية الاسلامية ـ ضياء الريس ـ ص ٢٧ .

(٤) يقصد : كانوا سلفا للشيعة .

ثم قال: «وقدمر أن أول من أحدث هذا القول عبد الله بن سبأ ولم يظهر[1] قبله».

ومن الممكن أن يقال فى التوفيق بين هذين الاتجاهين: أنه إذا قصد بالشيعة ذلك الحزب الكبير بنظرياته وآرائه وصبغته التاريخية: المعروفة، فإن ذلك — بصفة قاطعة — لم يظهر إلا فى أخريات عهد عثمان وعهد على، حينما خرج الخوارج وأسسوا حزبهم وكونوا نظرياتهم. أما إذا قصد بالشيعة مجرد فكرة الدعوة لعلى ممثلة فى أشخاص أيا كان عددهم، فقد سبق أن أشرنا إلى أنه عقب اجتماع السقيفة، وعقد البيعة لأبى بكر ظهرت فكرة الدعوة لعلى، وأنه أحق بالخلافة لأنه من آل البيت، وأقرب قرابة الرسول.

ومن ثم، يتضح لنا أنه ليس هناك خلاف جوهرى بين كل من الاتجاهين لأنهما لم يتفقا ابتداء على مفهوم كلمة «شيعة»، فهى من وجهة نظر أصحاب الاتجاه الأول، تعنى أولئك النفر الذين ظهروا بعد وفاة النبى منادين بأحقية آل البيت فى الخلافة، وهى من وجهة نظر أصحاب الاتجاه الثانى تعنى ذلك الحزب الذى ظهر بكيانه مكتملا على مسرح السياسة العملية.

ويمكن أن يقال إن هذه الفكرة — فكرة الدعوة لعلى — التى ظهرت بسيطة فى بادىء الأمر أخذت تنمو وتكبر مع تطور الأحداث السياسية، وتضم إليها الأتباع والأنصار، حتى انتهت أخيرا إلى ظهور حزب الشيعة.

أصول فكرة التشيع:

إذن لقد كانت القاعدة الأساسية التى ارتكز عليها حزب الشيعة، أوقام عليها هيكله، هى عاطفتهم القوية نحو آل البيت وما تفرع عن هذه العاطفة من إيمانهم بأن آل البيت وعليا بصفة خاصة — أحق الناس بالخلافة بعد الرسول صلى الله

---

(١) المنية والأمل للمرتضى: طبعة حيدر أباد ص ٤، ٥.

عليه وسلم ، ولقد آثر الشيعة «عليا» على غيره من آل البيت، لأنهم يؤمنون بأفضليته على غيره فى قربه من الرسول ، وفى شرف الجهاد ، وشجاعة النفس ، وكرم الخلق ، والإحاطة بعلوم الدين ؛ ثم لزواجه من فاطمة بنت الرسول، ولأنه والد الحسنين . ولأنه أظهر رغبة جلية فى الخلافة، فكان بذلك رأس دعوة انتهزها أصحابه ، وقد أخذت هذه الفكرة تتطور وتتأثر بالمؤثرات السياسية والاجتماعية لدرجة باعدت بينها وبين بساطتها وصدقها، حتى لقد بالغ فريق من الشيعة فى حب على وتقديسه مبالغة أدت بهم إلى تأليهه ، وأن جزءا من الإله قد حل فيه . قال أحد غلاة الشيعة فى هذا : « حل فى على جزء إلهى ، واتحد بجسده فيه ، كان يعلم الغيب إذا أخبر عن الملاحم وصح الخبر ، وبه كان يحارب الكفار، وله النصرة والظفر ، وبه قلع باب خيبر ، وعن هذا قال : والله ما قلعت باب خيبر بقوة جسدانية ولا بحركة غذائية ، ولكن قلعته بقوة ملكوتية[1] . . . الخ » .

والشيعة يزعمون أن «عليا» وصى رسول الله ، ويثبتون أحقيته بالخلافة كما يقول ابن خلدون : « بنصوص ينقلونها ويؤولونها على مقتضى مذهبهم ، لا يعرفها جهابذة السنة ولا نقلة الشريعة ؛ بل أكثرها موضوع أو مطعون فى طريقه أو بعيد عن تأويلاتهم الفاسدة[2] »

ومن مبالغات الشيعة وتطرفهم الشديد فى إيمانهم بفكرتهم ، أنهم كانوا أحيانا يفسرون الحوادث التى تقع تفسيرا يتفق مع هواهم ، ويؤيد دعوتهم ويؤكد ما يؤمنون به من أن عليا وصى رسول الله ، وأن الرسول قد عينه للإمامة من بعده ، فأخطأ الناس وبايعوا أبا بكر . جاء فى شرح نهج البلاغة : « وتزعم الشيعة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يعلم موته ، وأنه سير أبا بكر

---

(١) الملل والنحل ج ١ ص ٢٠٤ .

(٢) مقدمة ابن خلدون ص ١٩٧ .

«عمر فى بعث أسامة لتخلو دار الهجرة منهما ، فيصفو الأمر لعلىّ عليه السلام ، ويبايعه من تخلف من المسلمين بالمدينة على سكون وطمأنينة ؛ فإذا جاءهم الخبر بموت رسول الله صلى الله عليه وسلم وآله وبيعة الناس لعلى عليه السلام بعده ، كانا عن المنازعة والخلاف أبعد ؛ لأن العرب كانت تلتزم بإتمام تلك البيعة[1] » .

ويضيق المقام عن ذكر ما قاله الشيعة عن على ، وبخاصة غلاتهم ، ويكفى أنهم جعلوا منه إلها مع أن أحدا من المسلمين لم يتطرق إلى ذهنه أن يؤله محمداً صاحب هذه الدعوة وإمامها الأكبر .

هذه هى فكرة الشيعة الأساسية ، وهذا هو مبلغ تطرفهم فيها ، ولعله من الواضح أن الفكرة نشأت بسيطة سليمة لاغبار عليها ، ولا تتنافى فى جوهرها مع شىء من تقاليد الدين وتعاليمه ، ولكنها فى تطورها اكتسبت صبغة جديدة غريبة عن الدين ، ولا سيما عند هؤلاء المتطرفين الغلاة الذين خرجوا على عقيدة التوحيد بتأليه على . . فهل لهذا من سبب ؟ ؟ ؟

علاقة مذهب الشيعة بالديانات الأخرى :

أشرنا فيما سبق إلى الدور الذى قام به « عبد الله بن سبأ » ومبادئه التى بثها فى الأمصار الإسلامية متنقلا من مكان إلى آخر تحت ستار الإسلام .

والذى ينظر فى تاريخ هذا الرجل ، لا يمكن أن يقلل[2] من خطر الدور الذى لعبه ، وبخاصة فى هذا التطرف المذهبى لفريق من الشيعة على الأقل ؛ فإنه من اليسير أن نلاحظ العلاقة الوثيقة بين آراء ابن سبأ وبين المرحلة التى تطورت إليها

(١) شرح نهج البلاغة لابن أبى الحديد ج ١ ص ٥٤ .

(٢) للدكتور طه حسين فى كتابه : الفتنة الكبرى عثمان : رأى يجنح فيه إلى التقليل من خطر الدور الذى قام به ابن سبأ ، ولعل ما نقرره الآن من آثار هذا الرجل يثبت عكس هذا . انظر : الفتنة الكبرى — ١ — عثمان ص ١٣٢ .

فكرة التشيع على أيدى غلاة الشيعـــة ومتطرفيهم .

فإذا كان هؤلاء يؤمنون بنظرية الوصاية والرجعة ، ثم يذهبون فى تقديس على إلى درجة التأليه ، فإن «عبد الله بن سبأ» هو أول من بث هذه المبادىء ودعا إليها. وقد أثبت المؤرخون كثيرا من أقواله التى تنص على ذلك نصا صريحاً ، فقد حكى «الطبرى» أن ابن سبأ طاف بالأمصار، فبدأ بالحجاز، ثم بالبصرة، ثم الكوفة، ثم الشام، وأخيرا أتى مصر وأقام بين أهلها وقال لهم : « لعجب ممن يزعم أن عيسى يرجع ويكذب بأن محمدا يرجع ، وقد قال الله عز وجل : إن الذى فرض عليك القرآن لرادك إلى معاد ، فمحمد أحق بالرجوع من عيسى، فقبل ذلك عنه ووضع لهم الرجعة فتكلموا فيها ، ثم قال لهم بعد ذلك : إنه كان ألف نبى ، ولكل نبى وصى ، وكان على وصى محمد ، ثم قال : محمد خاتم الأنبياء وعلى خاتم الأوصياء ، ثم قال بعد ذلك : من أظلم ممن لم يجز وصية رسول الله صلى الله عليه وسلم ؟ ووثب على علىّ وصى رسول الله صلى الله عليه وسلم وتناول أمر الأمة ، ثم قال لهم بعد ذلك : إن عثمان أخذها بغير حق ، وهذا وصى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فانهضوا فى هذا الأمر فحركوه وابدأوا بالطعن على أمرائكم ، وأظهروا الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر تستميلوا الناس، وادعوهم إلى هذا الرأى[1] »

يتضح لنا من هذا أن عبد الله بن سبأ وضع أسس نظرية الوصاية ونظرية الرجعة ، كما وضع مبدأ الاجتراء على الخلفاء والأئمة ، ويتضح من قوله : «وأظهروا الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر تستميلوا الناس وادعوهم إلى هذا الرأى » أن الرجل لم يكن مخلصا لعلى ولا للإسلام ، وأنه كان يتظاهر بالإسلام ليستر بذلك موقفه ويجذب قلوب الناس إليه .

ثم إنه أول من لفت الأذهان إلى تأليه على . قال ابن أبى الحديد : « وأول

(١) تاريخ الطبرى ج ٥ ص ٩٨ وانظر تاريخ الكامل لابن الأثير ج ٣ ص ٥٩ .

من جهر بالغلو فى أيامه (أى على)«عبد الله بن سبأ »قام إليه وهو يخطب فقال له:«أنت أنت،وجعل يكررها ، فقال له ويلك!من أنا؟فقال أنت الله ، فأمر بأخذه وأخذ قوم كانوا معه على رأيه[1] » .

هذا كله يوحى بالعلاقة الوثيقة بين آراء عبد الله بن سبأ وبين الأفكار التى ترددت بين متطرفى الشيعة ، ومن هنا ذهب بعض الباحثين[2] إلى القول بأن الشيعة اشتقت عن أصل يهودى ، وهذا الرأى — فيما نرى — أكثر انطباقاً على غلاة الشيعة الذين رددوا آراء ابن سبأ وأقبلوا عليها دون تحرج، وهؤلاء قد كونوا فرقة خاصة سميت بالسبئية . وما نظن إلا أن هذه الفرقة بعيدة كل البعد عن الجوهر الحقيقى لفكرة الشيعة الأساسية .

وإلى جانب هذا فإن معظم شيعة على كانت بالعراق ، والعراق كما هو معروف بيئة تموج بمختلف الديانات والمذاهب القديمة ، فقد انتشرت فيه ديانات الفرس من زرادشتية ومانوية ومزدكية ، كما انتشرت فيه اليهودية والنصرانية ، وقد عاشت الشيعة فى هذا الجو ، وتشبعت بما انتشر فيه من آراء وعقائد،وبخاصة عقيدة الفرس التى كانت تعترف بالحق الإلهى للملوك ، وتضفى عليهم من الإجلال والتقديس مايسمو بهم إلى درجة الآلهة ، ومن هنا يعتقد بعض[3] الباحثين أن الشيعة — فى حقيقتها — ليست إلا طائفة فارسية .

---

(١) شرح نهج البلاغة لابن أبى الحديدص ١ ج ٤٢٥ .

(٢) من الذين ذهبوا إلى هذا الرأى الأستاذ ولهاوزن Wellhausen فى كتاب :
Nicholson· Literary History of the Arabs p. 215

(٣) ذهب إلى هذا الأستاذ دوزى Dozy فى كتاب .
Nicholson. Literary history of the Arabs, p. 214
والأستاذ أحمد أمين فى كتاب . فجر الاسلام ص ٢٧٨ ، وجولد تسهير فى كتاب العقيدة والشريعة فى الاسلام ص ١٩٢ ويبدو ان ابن حزم هو أصل هذا الاتجاه حيث تحدث عما يشير إلى هذا عن أثر الفرس فى طوائف أهل الاسلام أنظر : الفصل فى الملل والأهواء والنحل ج ٢ ص ٢١٥

آية هذا كله أن فكرة التشيع فى تطورها ، لم تحتفظ بصبغتها الأولى ، وإنما أضيفت إليها — على نحو ما رأينا — عناصر جديدة باعدت بينها وبين حقيقتها الأصلية البسيطة .

والسبب المعقول لهذا — إلى جانب ماتقدم — هو أن المجتمع العربى بعد اتساع الفتوحات ، قد نفذت إلى صميمه عناصر جديدة مختلفة الديانات والمشارب والنزعات ، ولم يكن من الممكن أن تظل هذه العناصر بعيدة عن التأثير فى الحياة العربية والمشاركة فى توجيهها فى مناحيها المختلفة .

وقد كان غلو الشيعة على هذا النحو الذى رأيناه مظهرا واضحا من مظاهر هذا التأثير وذلك هو ما جعل الباحثين يرجعونها إلى أصول يهودية حينا، وإلى أصول فارسية حينا آخر .

والشيعة — على ماهو معلوم — فرق كثيرة[١] ، ولكل فرقة منها آراء ومبادىء، ولن نعرض هنا لتفصيل الكلام عن هذه الفرق، ولكننا — أيضا — سنعرض فقط للحديث عن أهم المبادىء التى قام عليها حزب الشيعة من الناحيتين السياسية والدينية .

أهم نظريات الشيعة الدينية والسياسية :

تتفق فرق الشيعة — ماعدا الزيدية[٢] منهم — على أمور أهمها مايأتى : —

١ — أن الخلافة قاعدة من قواعد الدين ، وركن من أركان الإسلام

---

(١) يمكن الرجوع إلى هذه الفرق ، وتفصيل الحديث عنها فى : مقالات الاسلاميين للأشعرى ، والفرق بين الفرق للبغدادى ، والملل والنحل للشهرستانى ج ١ وخطط المقريزى ج ١ ومقدمة ابن خلدون ص ١٩٧ وفرق الشيعة للنوبختى ص ٢

(٢) الزيدية هم أتباع زيد بن على بن الحسن بن على بن أبى طالب ، وتعتبر هذه الفرقة أكثر فرق الشيعة بعدا عن التطرف، وأقربها إلى روح الاسلام .

ولا يجوز للنبي أن يغفلها أو يكل أمرها إلى المسلمين ، لأنها ليست من المصالح العامة ، بل يجب عليه تعيين الإمام والنص عليه .

٢ — أن عليا رضى الله عنه هو الذى عينه النبي صلى الله عليه وسلم ، ونص على خلافته وأوصى له بذلك ـ ولهم على ذلك نصوص مختلفة[1] .

٣ — أن الإمامة فى على وفى ذريته من بعده ، وإن كانوا فيما بينهم يختلفون فى تعيين الأئمة من ذريته[2] .

٤ — أن الناس يجب عليهم أن يولوا الإمام الذى ثبت فيه النص ، ويخطئون من ظلمه وخرج عليه ، ويذهب غلاتهم إلى تكفيره والتبرؤ منه .

٥ — أن الأئمة معصومون وجوبا عن الكبائر والصغائر ، فلا يصح أن يقع أحدهم فى معصية كبيرة أو صغيرة .

هذه هى أهم نظريات الشيعة فى الخلافة[3] . وهم يكادون يجمعون عليها إلا المعتدلون من فريق الزيدية .

أما غلاة الشيعة فقد حكموا بكفر الصحابة جميعاً ، لأنهم بايعوا أبا بكر وتركوا عليا مع أنه أحق بالخلافة ، وآمنوا كذلك بالوصاية والرجعة ، وذهبوا إلى تأليه على ، وجعلوا الاعتقاد بالإمام ركنا من أركان الإسلام ، كما حكموا بكفر بن أمية وظلمهم .

---

(١) أنظر : مقدمة ابن خلدون ص ١٩٧

(٢) مقدمة ابن خلدون ١٩٧

(٣) انظر . الملل والنحل للشهرستانى جـ١ ص ١٩٥ ومقدمة ابن خلدون ص ١٩٦

المرجئة

يعتبر ظهور المرجئة نتيجة طبيعية لهذا التطرف الشديد لكل من حزبى الخوارج والشيعة، فلقد رأينا غلو كل من الفريقيين فى رأيه، وتعصبه لمذهبه إلى درجة باعدت بينه و بين فطرة الإسلام وحقيقة السامية ، ومن هنا كان من الطبيعى أن تنشأ طائفة أخرى محايدة ، تلتزم القصد والاعتدال فى كل شىء، وتقف موقفا وسطا بين هذين الفريقين المتطرفين ، وتضع مفاهيم جديدة للإيمان والكفر ، وتصدر أحكاما جديدة على الأئمة والصحابة وعلى أعمالهم ليست لها هذه الصرامة أو ذلك العنف اللذان اتسمت بهما الأحكام التى أصدرها كل من الخوارج والشيعة ، وكانت هذه الطائفة هى فرقة المرجئة .

إذن لقد كانت نشأة المرجئة صدى لذلك الاختلاف الشديد بين الشيعة والخوارج ، وهذه الفتن التى تمثلت فى نظرياتهم المتطرفة ، ومن هنا يقول «ابن عساكر» فى حديثه عن المرجئة : «هم الشكاك الذين شكوا ، وكانوا فى المغازى ؛ فلما قدموا المدينة بعد قتل عثمان ، وكان عهدهم بالناس وأمرهم واحد ليس بينهم اختلاف قالوا : تركناكم وأمركم واحد ليس بينكم اختلاف ، وقدمنا عليكم وأنتم مختلفون، فبعضكم يقول : قتل عثمان مظلوما وكان أولى بالعدل وأصحابه ، وبعضكم يقول : كان على أولى بالحق وأصحابه . كلهم ثقة ، وكلهم عندنا مصدق ، فنحن لانتبرأ منهما ولا نلعنهما ، ولا نشهد عليهما ، ونرجىء أمرهما إلى الله حتى يكون الله هو الذى يحكم[1] بينهما » .

وهذا النص يشرح بوضوح المبدأ الأساسى الذى قام عليه حزب المرجئة

---

(١) تاريخ ابن عساكر — نسخة المكتبة التيمورية — ج ٢٠ ص ٥٧٧

وهو إرجاء[1] أمر الناس إلى يوم القيامة ، وترك الحكم عليهم لله وحده . وهو كما يبدو مبدأ يدعو إلى المسالمة والتسامح ، وإلى التخفيف من حدة هذا التشدد الذى ذهب إليه كل من الشيعة والخوارج ؛ فهو لا يدعو إلى تخطئة فريق من الناس وتصويب فريق آخر ، ولا يحكم بكفر طائفة من الناس دون طائفة أخرى ؛ وإنما أمر هؤلاء وأولئك موكول إلى الله ، يحكم عليهم هو وحده بما يريد .

ولم يكن للمرجئة ـ فيما عدا هذا ـ رأى إيجابى فى الموقف السياسى يدعون إليه ويتعصبون له ، كما كان الشأن بالنسبة للشيعة والخوارج ، فلقد كان لكل منها رأى واضح فى الخلافة التى كانت هى أساس الحياة السياسية . ومن هنا لا يمكن القول بأن المرجئة حزب سياسى بالمعنى المفهوم؛لأنهم ـ كما رأينا ـ يتخذون هذا الموقف السلبى الذى ساووا فيه بين الأحزاب الموجودة كلها من أمويين وخوارج وشيعة ، ولم ينحازوا إلى أى منها قولا أو فعلا ، ولم يكن لهم هم ـ كما قلنا ـ رأى إيجابى فى الحياة السياسية .

إذن ، فالمرجئة كما يبدو من ظروف نشأتهم ، حزب دينى دعا إلى ظهوره هذا التطرف المذهبى الذى أدى إلى تلك الأحكام الجائرة من تكفير الخلفاء والصحابة والمسلمين ، ولكن يذهب بعض الباحثين[2] إلى القول بأن المرجئة فى بادىء أمرها حزب سياسى ، وأن هذا الحزب كان يقف موقف التأييد من بنى أمية ولكنه تأييد سلبى لا إيجابى ؛ لأنهم لم ينحازوا إليهم ، ولم يخرجوا مقاتلين معهم بل كان موقفهم من الأمويين كموقفهم إزاء الشيعة والخوارج .

فكيف نفهم من هذا أن المرجئة حزب سياسى ، ماداموا لم يعلنوا تأييدهم لأحد الأحزاب ، أو يتخذوا لهم موقفا إيجابيا واضحا فى المشكلات السياسية ؟ ؟

---

(١) هذا هو التفسير الصحيح لكلمة مرجئة ، وهناك تفسيرات أخرى لا تتمشى مع روح مذهبهم . أنظر . خطط المقريزى ج ٤ ص ١٧١ والملل والنحل ج ١ ص ١٨٦

(٢) أنظر . فجر الاسلام ص ٢٨٠

على أن القول بتأييدهم لبنى أمية ينفيه أن كبار المرجئة : كسعيد بن جبير ، وغيلان بن مروان ، والحارث بن سريج ، وأبى حنيفة ، قد خرجوا لحرب بنى أمية[1] وقتالهم .

ومهما يكن من أمر،فإن الصبغة الدينيةلحزب المرجئة كانت أوضح بكثير جدا من الصبغة السياسية ، وأن حزبهم من أول الأمر قام على بحوث تتصل بحقيقة الإيمان والكفر ، والعلاقة بين العمل والإيمان ، وأن النتيجة التى وصلوا إليها فى هذه البحوث ، كانت ترمى إلى غاية واضحة ، هى الحد من غلو الشيعة والخوارج وتطرفهم .

أصناف المرجئة :

ذهب المقريزى فى الخطط[2] إلى أن المرجئة ثلاثة أصناف :

١ — صنف يجمع بين القول بالإرجاء والقول بالقدر ، ومنهم غيلان ، وأبو شمر ، ومحمد بن شبيب ، والصالحى ، والخالدى .

وهؤلاء يسمون مرجئة القدرية .

٢ — صنف يجمع بين الإرجاء والقول بالجبرومنهم : — جهم بن صفوان ، ويسمى هذا الصنف:مرجئة الجبرية .

٣ — صنف يقول بالإرجاء المحض،وهؤلاء هم : المرجئة الخالصة .

وقد زاد الشهرستانى فى الملل[3] والنحل . صنفا رابعا هو مرجئة الخوارج

---

(١) انظر : النظريات السياسية : ضياء الدين الريس : ص ٦٨

(٢) خطط المقريزى ج ٤ ص ١٧١

(٣) الملل والنحل ج ١ ص ١٨٦

ولا يعنينا هنا أن نتحدث عن أصنافهم وفرقهم[١] ، ولكن الذى يعنينا هو أن نذكر أهم نظرياتهم التى اتفقوا عليها .

أهم نظريات المرجئة :

اتفق معظم المرجئة على أن حقيقة[٢] الإيمان ، هى الاعتقاد القلبى ، والمعرفة بالله ورسوله ، وأن أعمال الجوارح الظاهرة ليست جزءا من الإيمان ؛ فمن اعتقد بقلبه وصدق ؛ فهو مؤمن ، ولا يضر إيمانه ما يقارف من معاص ، أو يرتكب من كبائر .

قال أبو الحسن الأشعرى : « وكان محمد بن شبيب وسائر من قدمنا وصفه من المرجئة ، يزعمون أن مرتكبي الكبائر من أهل الصلاة العارفين بالله وبرسله المقرين به وبرسله ، مؤمنون بما معهم من الإيمان فاسقون ، بما معهم من الفسق[٣] »

ومن كلماتهم المشهورة التى تشرح حقية مذهبهم قولهم : « إنه لاتضر مع الإيمان معصية ، كما أنه لاتنفع مع الكفر طاعة[٤] » .

وقال « غسّان الكوفى » زعيم فرقة الغسانية منهم . « الإيمان يزيد ولاينقص[٥] » يعنى أنه يزيد بالطاعات ولا ينقص بالمعاصى . وقال « مقاتل بن سليمان » أحد المرجئة فيما يحكى عنه : « إن المعصية لاتضر صاحب التوحيد والإيمان[٦] » .

ويقول شاعرهم « ثابت قطنة » . —

---

(١) انظر : خطط المقريزى ج ٤ ص ١٧١ ، والملل والنحل ج ١ ص ١٨٥ ، ومقالات الإسلاميين للأشعرى ص ١٩٧

(٢) راجع تعريفاتهم بالإيمان فى : الملل والنحل ج ١ ص ١٨٦ وما بعدها ، ومقالات الإسلاميين ص ١٩٧

(٣) مقالات الاسلاميين ص ٢٠١

(٤) خطط المقريزى ج ٤ ص ١٧١ ، والملل والنحل ج ١ ص ١٨٦

(٥) الملل والنحل ج ١ ص ١٨٨

(٦) الملل والنحل ج ١ ص ١٩٠

ياهند فاستمعى لى إن سيرتنا … أن نعبد الله لم نشرك به أحدا
نرجى الأمور إذا كانت مشبهة … ونصدق القول فيمن جار أو عندا
المسلمون على الإسلام كلهم … والمشركون استووا فى دينهم قددا
ولا أرى أن ذنبا بالغ أحدا … م الناس شركا إذا ما وحد الصمدا
لانسفك الدم إلا أن يراد بنا … سفك الدماء طريقا واحدا جددا[1]

يؤخذ من مجموع هذه الأقوال ، أن المرجئة وضعت مفهوما خاصا لحقيقة الإيمان ، وهذا المفهوم لايدخل العمل فى جوهر الإيمان ، ولا يعتبره جزءا منه . ويفهم من هذا ، أنهم أرادوا بذلك الرد على الخوارج ، حينما تطرفوا فذهبوا إلى أن العمل جزء من الإيمان ، وأن مرتكب الكبيرة كافر ، والرد على الشيعة أيضا حينما غلت فاعتقدت أن الاعتراف بالإمام والطاعة له جزء من الايمان . وهذا يؤيد ما ذهبنا إليه آنفا ، وهو أن نشأة فريق المرجئة كانت رد فعل لتطرف كل من الشيعة والخوارج فى آرائهم ومبادئهم .

أهم الفروق بين الفرق الثلاثة

أولا : فى مسائل السياسة :

يتضح مما تقدم ، أن هناك فروقا جوهرية بين كل من الفرق السابقة حول نظرياتهم التى اعتنقوها فيما يتعلق بمسأله الخلافة،وهى المسأله الأساسية التى تفرقت فيها الأراء،واختلفت المذاهب .

فالخوارج ، يرون أن الخلافة لا يلزم أن تكون فى قريش ، بل هى أمر

(١) يوجد النص الكامل للقصيدة فى : الأغانى ج ١٣ ص ٥٠

يجب أن يترك لاختيار المسلمين، يولون عليهم من يشاءون، حتى ولو كان عبدا حبشيا .
والشيعة يرون أن الخلافة ثبتت بالنص لآل بيت الرسول ، ولعلى وذريته
بصفة خاصة ، حيث هو الذى عينه الرسول صلى الله عليه وسلم وأوصى له بالخلافة .
والخوارج يرون وجوب الخروج على السلطان الجائر .

والشيعة يرون أن الاعتراف بالإمام والطاعة له جزء من الإيمان . وأن الناس يجب عليهم أن يتولوا الإمام الذى ثبت فيه النص .

هذه هى أهم الفروق بين الحزبين الكبيرين فى أخطر مسألة وأعظمها ، وهى مسألة الخلافة ، ومن ملاحظة هذه الفروق يتبين لنا أن رأى الخوارج فى هذه المسألة كان رأيا « ديمقراطياً » بينما كان رأى الشيعة فيها رأيا « ثيوقراطياً[1] » .

أما المرجئة — فكما عرفنا — لم يكن لهم رأى فى مسألة الخلافة .

ثانيا : فى مسائل الدين :

وقد تفرع عن خلافهم فى المسائل السابقة، أن أثيرت مسألة الإيمان والكفر ، والحكم على أعمال الصحابة ومرتكب الكبيرة

ونلخص فيما يلى ، أهم الفروق بينهم فى هذه المسألة : —

يقرر الخوارج : أن العمل جزء من الإيمان ؛ فليس الإيمان هو الاعتقاد وحده فمن اعتقد بقلبه وشهد بلسانه أن لا إله إلا الله ، وأن محمدا رسول ثم لم يأت بما أمر الله به من صوم وصلاه وزكاة ، وارتكب الكبائر ، واجترح المعاصى كان كافرا . ولذلك قد حكموا بالكفر على عثمان وعلى معاوية ، وكل من وافق الحكمين فى حكمهما ورضى بالتحكيم .

---

(١) انظر فجر الإسلام ص ٢٧٩ .

والشيعة يذهبون مذهباً آخر ؛ فيقررون أن الاعتراف بالإمام والطاعة له جزء من الإيمان ، ويحكمون بخطأ من ينكره ويخرج عليه ، ويذهب بعضهم إلى الحكم بكفره ، ولذلك حكموا بكفر الصحابة الذين بايعوا أبا بكر وتركوا عليا ؛ لأنه عليا فى نظرهم هو الإمام الثابت بالنص .

أما المرجئة ، فيقررون أن العمل ليس جزءا من الإيمان ، وأن الاعتراف بالإمام ليس كذلك جزءا من الإيمان ؛ وإنما الإيمان ، هو التصديق والاعتقاد بالقلب فقط ، وعلى ذلك فمرتكب الكبيرة ليس بكافر ، وإنما هو مؤمن موكول أمره إلى الله تعالى ؛ ولا يحكمون على أحد بالكفر أو الخطأ ، فأمر الجميع مردود إلى الله سبحانه وتعالى .

أثر ظهور الفرق فى الأدب

الأدب تعبير عن الحياة ، وصدى للبيئة التى يعيش فيها ، وصورة صادقة لكل ما تضطرب به من أحداث ، وما تعج به من مشكلات ، فهو الوتر الحساس الذى يتحرك دائماً بحركة الحياة من حوله ، ويسير معها فى مساراتها المختلفة ؛ ويسجل كل ما تصادفه فى سيرها من تطور أو تغير .

لذلك فإن حركات التطور السياسى والاجتماعى ، لابد أن تتبعها حركات تطور أدبى تسجلها وتعبر عنها وتصور أحداثها .

ومن ثم فإن ظهور الأحزاب أو الفرق الإسلامية ــ كظاهرة جديدة فى الحياة السياسية الإسلامية ــ كان عاملا من أخطر العوامل التى أثرت فى الأدب العربى ، وأسهمت بنصيب كبير فى إنضاج الحياة الأدبية ، وتوجيهها وجهة جديدة .

ذلك أن كل حزب من الأحزاب التى كانت موجودة من خوارج وشيعة ثم أمويين ، كانت له نظريات ومبادىء يعتنقها ويدافع فى سبيلها ، وكان يحاول

جاهدا أن يجعل من نظرياته ومبادئه أساس الحياة ومنهاج الحكم ، وهو فى سبيل هذه الغاية،يبذل كل جهد ويركب كل صعب ؛ فهو أحيانا يشهر سيفه ، وأحيانا أخرى يشهر لسانه وقلمه ، ومن هذا المجال — مجال اللسان والقلم — انبعث ذلك النشاط الأدبى الكبير الذى فتحت به صفحة جديدة مشرقة من تاريخ الأدب العربى ، وبدأت به مرحلة قوية من مراحل تطوره ، تميزت بصدق العاطفة ، وحرارة الانفعال ، وجدة الموضوع .

ونحن لو رجعنا إلى تاريخ الأدب فى تلك الحقبة التى شهدت عنف الصراع بين هذه الأحزاب . لاستطعنا أن نميز فيه ثلاث شخصيات قوية ، كل شخصية منها تمثل تيارا سياسيا معينا ، وتكون عنصرا من عناصر ذلك التطور الأدبى الذى انبعث مع تلك الحركة السياسية الكبيرة – حركة ظهور الأحزاب —

فلقد تركت كل شخصية مقوماتها النفسية والفكرية والواجدانية فى كل ما أنتجت من أدب ، واستنفدت كل طاقاتها الفنية والأدبية للدفاع عن كيانها . هذه الشخصيات الأدبية الثلاث هى :.

١ — شخصية الخوارج ٢ — شخصية الشيعة ٣ — شخصية الحزب الأموى .

أما المرجئة فلم يكن لهم — فيما نعلم — نصيب محسوس فى ذلك النشاط الأدبى ، ولعل ذلك راجع إلى أنه لم يكن لهم مذهب سياسى خاص يدينون به ويدافعون عنه ، فإنه لم يلهب نار الحماسة بين الأحزاب الأخرى ، إلا مبادئهم التى أعتنقوها وآمنوا بها ووقفوا حياتهم للدفاع عنها ؛ ومع هذا،فقد حفظ لنا التاريخ بعض القصائد[1] لشعراء المرجئة،ولكنها لا تقاس بتلك الثروة الطائلة التى أضافها إلى ميراثنا الأدبى أدباء الأحزاب الثلاثة الأخرى وشعراؤهم .

كان من الطبيعى إذن أن يتصدى كل حزب للدفاع عن عقيدته ، وكان

(١) أنظر : الأغانى : جـ ٨ ص ٨٩ .

الخطباء والشعراء والكتاب،هم القوى العظيمة التى جندت لذلك الدفاع ، و إذا تصورنا مبلغ إيمان كل حزب بمبادئه ونظرياته،استطعنا أن نتصور مبلغ ما كان يبذل فى سبيلها من جهد وما يعانى من مشقة .

فلقد لقى كل حزب من ألوان العنف وضروب الاضطهاد مالقى ، ولم يكن شىء من ذلك ليثنيه عن عزمه أو يوهن من قوته ؛ بل كان يزيده إيمانا بمبدئه واندفاعا نحو غايته ؛ لذلك فقد تنافس أدباء كل حزب وشعراؤه فى إنضاج أفكارهم و إجادة معانيهم،وتنقية ألفاظهم،وتنميق أساليبهم،حتى يكون لكلامهم أثر فى النفوس ، ووقع على القلوب،فيبلغوا بذلك غايتهم من استمالة الناس واجتذابهم إليهم ، وتأليف قلوبهم حول مبادئهم ، وهم فى الواقع لم يكونوا يفتعلون ذلك افتعالا ، أو يتكلفونه تكلفا ، ولكن إيمانهم وصدق عواطفهم وقوة انفعالهم بمادئهم ، هى التى هيأت لهم تلك المقدرة البيانية الهائلة ، التى أجرت ألسنتهم وأقلامهم بذلك الأدب الرفيع الذى مازال بين أيدينا حيا ينبض بأصدق العواطف وأخلص المشاعر ؛ والأدب لا يضمن له البقاء ، أو يتاح له الخلود ؛ إلا إذا كان صادقا منبعثا من أعماق النفس وأغوار الشعور . ولعل ذلك هو أول ما يلفت النظر من مظاهر التأثير المذهبى فى الأدب،ذلك أن يصقل الأدب بصقال خاص قوامه العاطفة العميقة والشعور المخلص .

ومن ناحية أخرى ، فإن المضمون الأدبى إذا كان قويا ممثلا لتجربة صادقة ومعبرا عن مشكلة جوهرية تمس القلب والشعور،فإن ذلك يستلزم روعة الصورة و إحكام الأداء وروعة الأسلوب ، مادامت هناك الأصالة الفنية،والاستعداد الأدبى ذلك لأن الصلة وثيقة جدا بين المضمون والشكل كعنصرين رئيسيين يتكامل بهما العمل الأدبى ، وهذا هو ما نشاهده بصفة عامة فى كل أدب نتج للدفاع عن مذهب أو عقيدة ، و بعبارة أخرى،فى أدب كل من الشيعة والخوارج وبنى أمية ،

تلك الأحزاب المتنافرة التى احتدم بينها النزاع واشتد الصراع ، فإنه بلا شك أدب راق عظيم توفرت له كل عناصر القوة والجمال التى ضمنت له البقاء ومنحته الخلود .

ونحن هنا لسنا بصدد الحديث عن هذا الأدب . وعن مقوماته وخصائصه وأشكاله ، فذلك باب واسع يحتاج إلى بحث مستقل ، ولكن الحقيقة التى نريد أن نقررها هنا ، هى أن قيام الأحزاب هيأ لخلق بيئة أدبية ممتازة لم يكن لها أن تخلق أو تحتل ذلك المكان الواضح فى تاريخ الأدب، لولم يتح لهذه الأحزاب أن تظهر ويكون ما كان بينهما من خصومات ومنازعات هى — بلا شك — أفسح مجال تصطاولت فيه الألسنة والأقلام ، وانبرت فيه القرائح والأفهام ، وتجلت فيه المواهب والقدرات الفنية والأدبية، التى خلقت لنا ذلك الميراث الخصيب من فنون الأدب وأبوابه .

١ - ففى هذا المجال ، ظهر الشعر السياسى، وهو باب واسع من أبواب الشعر افتن فيه الشعراء وأبدعوا وأجادوا ، وأثرت عنهم فيه القصائد الرائعة التى احتلت مكانا واضحا فى تاريخ الشعر العربى ، وحظيت بنصيب كبير من درس الدارسين وعناية الباحثين .

٢ — وظهرت كذلك الخطب السياسية ، التى وجدت فى هذه البيئة المعقدة عوامل قوتها ونموها ، وقويت وازدهرت وبلغت أوج عظمتها ونضجها على أيدى مشاهير الخطباء من الخوارج والشيعة والأمويين ، ومكان هذه الخطب بارز وملحوظ أيضاً فى تاريخ الأدب . يعرفه من يعرف : الحجاج بن يوسف ، وزياد بن أبيه ، وأبا حمزة الخارجى وقطرى بن الفجاءة ، وعمران بن حطان ، والمختار الثقفى وغيرهم من خطباء الأحزاب الذين طالما اهتزت لكلامهم النفوس ، وانقادت لبلاغتهم الأفئدة والعقول .

٣ — وإلى جانب هذا ظهر أيضا فى هذا المجال ، باب رائع من أبواب الأدب، هو باب المحاورات والمجادلات والمناظرات ؛ فإن الأمر فى الدعاية الحزبية لم يقتصر على الشعر والخطب فقط ؛ ولـكن كان للجدل والمناظرة نصيب موفور فى هذه الدعاية ، ولقد اشتهر ما كان بين الخوارج ورؤساء الأمويين وما كان بين هؤلاء والشيعة من مواقف رائعة فى هذا الباب تدل على المهارة البيانية ، وللقدرة البلاغية ؛ بقدر ما تدل على الإيمان بالعقيدة والثبات عليها والاستماتة فى سبيلها ، حتى ولو أدى ذلك إلى لعنة الولاة والخلفاء .

ولعل من المناسب أن نسوق مثالا يسيراً من هذه المواقف ؛ فهى تشير بحق إلى مظهر مهم من مظاهر التطور الأدبى التى وضحت فى هذه البيئة ، وكانت صدى مباشراً لوجود الأحزاب السياسية .

روى أن الحجاج قال لرجل من الخوارج : « أجمعت القرآن ؟ قال : أمتفرقا كان فأجمعه ؟ قال : أتقرأه ظاهرا ؟ قال : بل أقرأه وأنا أنظر إليه . قال : أتحفظه ؟ قال : أخشيت فراره فأحفظه ؟ قال : ما تقول فى أمير المؤمنين عبد الملك ؟ قال : لعنه الله ولعنك معه . قال : إنك مقتول ، فـكيف تلقى الله ؟ قال : ألقاه بعملى وتلقاه بدمى[1] » .

وروى أيضاً أن الحجاج قال لامرأة خارجية : « والله لأعدنـكم عدا ولأحصدنـكم حصدا . فقالت : أنت تحصد والله يزرع ، فانظر أين قدرة المخلوق من قدرة الخالق[2] » .

ويروى أن عبد الملك بن مروان دعا رجلا من الخوارج للرجوع عن مذهبه فوجده مستبصراً، فدعاه مرة ثانية فقال له الرجل : لتغنك الأولى عن الثانية ، وقد

---

(١) البيان والتبيين جـ ٢ ص ١٥٣

(٢) البيان والتبيين جـ ٢ ص ٣٢٧

قلت فسمعت ، قاسمع أقل : قال له قل : فجعل يبسط له من قول الخوارج ويزين له من مذهبهم بلسان طلق ، وألفاظ بينة ، ومعان قريبة ، فقال عبد الملك بعد ذلك ـ على معرفته ـ : لقد كاد يوقع فى خاطرى أن الجنة خلقت لهم ، وأنى أولى بالجهاد منهم[١] » .

وهناك عشرات من هذه المواقف التى تؤكد لنا مبلغ تأثير الأحزاب فى إنضاج الحياة الأدبية ، وتعطينا صورة واضحة عن هذه الظواهر الأدبية الجديدة التى نمت ونضجت فى ظل تلك البيئة التى احتدم فيها النزاع بين الأحزاب المختلفة .

٤ — ولقد كانت الحروب الطاحنة التى دارت رحاها بين كل من الخوارج والشيعة و بنى أمية ، مصدر إلهام لكثير من الموضوعات التى تناولها شعراؤهم ، فلقد تحدثوا عن مواقعهم الحربية ، وأشادوا بمواقف أبطالهم فيها ، وما أحرزوه من نصر ، ورثوا شهداءهم وذكروا أمجادهم وتمدحوا بهم و بتفانيهم فى سبيل عقيدتهم ، وتحدثوا كذلك عن أعدائهم وعن الهزائم التى لحقت بهم . إلى آخر ما تحدثوا عنه من كل ما هو متصل بالحروب وأحداثها ، وعلى الجملة فقد كانت هذه الحروب ميداناً من أفسح الميادين التى انطلقت فيها قرائح الشعراء والخطباء بلا حدود . وكتب التاريخ واللغة والأدب مليئة بهذا التراث الذى أوحت به الحروب ومواقفها ، ومن ذلك على سبيل المثال : ما قاله « عتبان بن وصيلة الشيبانى » فى قصيدة وجهها إلى عبد الملك بن مروان :

ألا أبلغ أمير المؤمنين رسالة	وذو النصح لو يرعى إليه قريب
فإنك إن لا ترض بكر بن وائل	يكن لك يوم بالعراق عصيب
ولا صلح ما دامت منابر أرضنا	يقوم عليها من ثقيف خطيب

(١) الكامل للمبرد ج ٢ ص ١٤٦ .

فإن يك منكم كان مروان وابنه   وعمرو ومنكم هاشم وحبيب

فمنا سويد والبطين وقعنب   ومنا أمير المؤمنين شبيب

فوارسنا من يلقهم يلق حتفه   ومن ينج منهم ينج وهو سليب(١)

وأقبل «عبد الرحمن بن خالد بن الوليد» ومعه لواء معاوية الأعظم وهو يقول :

أنا ابن سيف الله ذاكم خالدِ   أضرب كل قدم وساعد

بصارم مثل الشهاب الواقد   أنصر عمى إن عمى والدى

بالجهد لا بل فوق جهد الجاهد   ما أنا فيما نابنى براقد

فاستقبله «جارية بن قدامة السعدى» وهو يقول : —

اثبت لصدر الرمح يا ابن خالد   اثبت لليث ذى فلول حارد

من أسد خفّان شديد الساعد   ينصر خير راكع وساجد

من حقه عندى كحق الوالد   ذاكم علىّ كاشف الأوابد(٢)

ولما هزم «عبد العزيز» أخو خالد بن عبد الله والى البصرة لعبد الملك بن مروان وكان فى قتال مع الخوارج . قال «عبد الله بن قيس الرقيات» فى هذه الهزيمة : —

عبد العزيز فضحت جيشك كلهم   وتركتهم صرعى بكل سبيل

من بين ذى عطش يجود بنفسه   وملحب بين الرجال قتيـــــل

هلا صـــــبرت مع الشهيد مقاتلا   إذ رحت منتكث القوى بأصيل

وتركت جيشك لا أمـــــير عليهم   فارجع بعار فى الحياة طويل

---

(١) البيان والتبيين جـ ٣ ص ٢٢٨

(٢) وقعة صفين : لنصر بن مزاحم ص ٤٥٠

ونسيت عرسك إذ تقاد سبية   تبكى العيون برنة وعويل[1]

ويضيق بنا المقام عن الإكثار من ذكر هذه الأمثلة ، ولكن الذى يتعقب شعر الحرب فى كتب الأدب والتاريخ، يجد فيه مثلا رائعاً للشعر العربى الناضج الذى يفيض قوة وجزالة وروعة .

آية هذا كله، أن الأدب العربى قد تأثر تأثرا عميقا من ناحية شكله وموضوعه بظهور الأحزاب ، والسبب فى ذلك ـ كما قلنا ـ هو ذلك الصراع العنيف الذى اقتضى أن يجند كل حزب كافة قواه للدفاع عن كيانه ، والدعاية لمبدئه وكان للسان والقلم فى ذلك المضمار أكثر مما كان للسيف . ومن هنا نشط الأدب وتنوعت أهدافه ، واتسعت موضوعاته ، وعمقت معانيه ، وقد منحه ذلك الروعة والقوة وشده الأسر وعمق التأثير .

ولعل مما يدل على ذلك ماقاله « عبيد الله بن زياد » فى وصف أدب الخوارج وهو عدوهم الالدود الذى لج فى قتلهم وحبسهم والتنكيل بهم . قال وقد كلم فى بعض الخوارج فأبى : « أقمع النفاق قبل أن ينجم ، لكلام هؤلاء أسرع إلى القلوب من النار إلى اليراع[2] » .

والذى لاشك فيه، أن هذا الأدب ـ أعنى هذا الكلام الذى تحدث عنه عبيد الله ـ قد تأثر بالمبادىء التى تكون حولها هذا الحزب . كما تأثر بالحياة النفسية التى كان يحياها أفراده ، وانعكس عليه كل ما فى هذه الحياة من حماس وإيمان وقوة وصدق . ومن هنا كان كما وصفه « عبيد الله » أسرع إلى القلوب من النار إلى اليراع . وهكذا الشأن فى كل أدب تقومه العاطفة الصادقة ، ويوحى به الإيمان العميق بمبدأ أو فكرة .

---

(١) تاريخ الكامل لابن الاثير جـ ٥ ص ١٣٣
(٢) الكامل للمبرد جـ ٢ ص ١٥٥

البَابُ الأوَّل

أثر الثقافة الأجنبية فى الفكر العربى والإسلامى إلى نهاية القرن الرابع

الفصل الأول

انتشار الدعوة الإسلامية فى بلاد الأعاجم

انبثقت الدعوة الإسلامية من الجزيرة العربية . وبدأت وجودها فى تلك البقعة الطيبة من الأرض ، وظلت محصورة فيها لم تتجاوزها أو تتعد حدودها طوال عهد الرسول ؛ ففى هذه الفترة لم يتجه نشاط المسلمين الحربى إلى الخارج ، ولكنهم صرفوا جهودهم الأولى فى تركيز هذه الدعوة وإرساء قواعدها فى أرجاء الجزيرة العربية كلها قبل أن يتجهوا إلى العالم الخارجى ، وهذا هو الشأن فى كل نظام جديد لابد أن ترسو قواعده أولا على بقعة معينة من الأرض ، وبين قبيل معين من الناس ، حتى إذا رسخت دعائمه ، وتوطدت أركانه وكثر المؤمنون به والمدافعون عنه انطلق من أفقه الضيق المحدود إلى آفاق أخرى رحيبة ينشر فيها ظله ويؤكد نفوذه ويبسط سلطانه .

وهكذا كان الحال بالنسبة للدعوة الإسلامية ؛ فإنها بدأت من نقطة ضيقة فى الصحراء وحولها نفر قليل من البدو ، ولكنها لم تلبث أن فتحت أمامها أكبر الدول وأغناها ، وخضع لسلطانها أعظم الشعوب وأقواها .

ولعل السبب فى تغلب المسلمين على هذه الدول التى فتحوها ، يرجع فى أول الأمر إلى ما كان يجمعهم ويؤلف بين قلوبهم من أمر هذا الدين الجديد الذى أقبلوا عليه وآمنوا به. فهم لم يخرجوا فى طلب ملك يصيبونه أو جاه يطمعون فى الوصول إليه ، ولكنهم خرجوا لنصرة هذا الدين وبسط نفوذه وإعلاء كلمته ، ولذلك كتب لهم الغلب ، وتحققت لهم المعجزة بالانتصار على هذه الدول القوية وريثة الحضارات والمدنيات، وهم فى هذا العدد القليل والعتاد الضئيل .

ولقد أشار «ابن خلدون» فى المقدمة إلى هذا المعنى؛ حيث قرر أن العرب لم يكن لهم أن يحصلوا على ذلك الملك إلا بهذا الوازع الدينى الذى جمع كلمتهم وألف قلوبهم، وأبعد عنهم الحقد والتنافس ومكنهم من الانتصار والغلب[1] .

إذن لقد كانت فترة الرسول فترة نشاط داخلى ، وكان الغرض هو إخضاع القبائل العربية فى أواسط الجزيرة وأطرافها لهذه العقيدة الجديدة . ولكن ينبغى أن نشير إلى أن الرسول قد بدأ بدعوة الأمم المجاورة إلى الإسلام ، وأرسل إلى ملوكها ورؤسائها كتبه ورسله ؛ بل لقد حدث أنه أرسل جيش الأمراء إلى الروم[2] وأعد لهم جيش أسامة قبل وفاته ؛ فهو بهذا قد رسم الخطة لخلفائه ، ومهد الطريق لتلك الفتوحات التى توالت من بعده .

وقد بدأت حركة الفتوحات منذ خلافة أبى بكر حيث خاض حروب الردة التى انتهت بفتح اليمامة، ثم فتحت فى عهده « إجنادين » من مملكة الشام . ثم استمرت بعد ذلك وأخذت فى الاتساع حتى شملت ممالك العراق والشام ومصر وفارس وأرمينيا وأفريقيا وأرض الهند وغيرها من البلاد التى امتد إليها نفوذ العرب[3] .

وقد كان الأساس فى فتح هذه البلاد هو الدعوة إلى الإسلام ؛ فإن قبله أهلوها ودانوا به فقد انطبق عليهم حكم المسلمين من العرب وأصبحوا سواء فى المعاملة، لافرق بين عربى وعجمى ، ولا فضل لأحدهما على الآخر إلا بالتقوى ؛ وإن لم يقبلوا فلهم الحرية فى أن يقيموا على دينهم، ولكن عليهم أن يدفعوا الجزية ويتركوا بلادهم لحكم المسلمين؛ فإن لم يقبلوا الإسلام أو الجزية أعلنت عليهم الحرب.

---

(١) انظر : مقدمة ابن خلدون ص ١٥١ ، ١٥٧ .

(٢) انظر : تاريخ الطبرى ج ٣ ص ١٠٧ وسيرة ابن هشام ، تحقيق محيي الدين عبد الحميد ج ٣ ص ٤٣٣ وانظر : تاريخ الفتح الإسلامى — محمد فخر الدين ص ٣٦٧ . وانظر : تاريخ الأمم الإسلامية للخضرى ج ١ ص ١٧٣ .

(٣) انظر . تاريخ الطبرى ج ٣ ص ٣ وتاريخ الأمم الإسلامية للخضرى . ج ١ ص ٣ ١٧٣ والمعارف لابن قتيبة ص ١٩٢ .

كانت هذه هى القاعدة الأساسية للفتح الإسلامى ، وكانت تلك هى الخطة التى اتبعها المسلمون فى معاملة أهل البلاد التى فتحوها . وليست بنا حاجة فى هذا المقام إلى أن نطيل الحديث عن تفاصيل هذه النظم وتلك القوانين التى سنها الإسلام فى معاملة الذميين ، ولكن الذى يعنينا هو أن نقرر أن الدعوة الإسلامية أخذت تنتشر فى بلاد الأعاجم انتشارا واسعا ، وأقبل كثير منهم على اعتناق الإسلام إيمانا بمبادئه واعترافا بعدل قوانينه . وكان لهؤلاء الذين آمنوا مخلصين أثر كبير فى تطور الفكر الإسلامى،حيث شاركوا مشاركة مخلصة فى كل ميادين النشاط الدينى والعلمى والأدبى ، وكانوا مفاتيح كنوز ثمينة تدفقت خيراتها على الحياة العقلية الإسلامية ، وسيأتى حديثنا قريباً عن هذا الدور الكبير الذى قام به هؤلاء فى ذلك المضمار .

وإلى جانب هؤلاء الذين أقبلوا على الإسلام مخلصين نجد قوما دخلوا فى الإسلام هروبا من الجزية ، أو اعتزازا بالإسلام دين الولاة والحكام والسادة الغالبين ، وتجنبا لما كانوا يشعرون به من المهانة فى مجتمع يسوده العرب الذين كانو ينفرون من كل دين يخالف دينهم .

وعلى أية حال فإن الدين الإسلامى قد انتشر فى هذه البلاد ، وبسط سلطانه فى ربوعها ، وأكد صلاحيته لحكم دول كبيرة التقى فيها مزيج من الثقافات ومزيج من الأجناس والديانات،ومزيج من التقاليد والعادات ، وظل هو ولغة القرآن بعيدين عن كل تأثير أصاب الحياة العربية مع هذا التطور الذى آلت إليه بعد أن امتزج العرب امتزاجاً وثيقا بسكان البلاد التى فتحوها .

منزلة الأعاجم فى الدولة الإسلامية

وبخاصة فى عهد بنى أمية وبنى العباس

أولا : منزلة الأعاجم فى عهد بنى أمية :

حينما هدأت حركة الفتح وآل السلطان إلى بنى أمية كان يوجد عنصران رئيسيان يتكون منهما المجتمع الإسلامى ـ حينذاك ـ هذان العنصران هما عنصر العرب الغالبين وعنصر العجم[1] المغلوبين .

وقد اقتضى وجود هذين العنصرين فى مجتمع واحد يسوده نظام واحد أن يتفاعلا ويمتزجا وتتصل حياتهما اتصالا وثيقا يتناول كل شىء ويتغلغل فى كل شىء .

غير أن الوضع بالنسبة لهذين العنصرين فى الدولة ، لم يكن واحدا والمساواة بينهما لم تكن تامة ؛ بل كانت منزلة الأعاجم دون منزلة العرب بكثير ، ولم تكن نظرة هؤلاء إليهم نظرة احترام وإخاء ومساواة ؛ بل كانوا ينظرون إليهم نظرة الإنسان إلى من هو دونه ، نظرة يسودها الازدراء والاحتقار والشعور بالأنفة والكبرياء ، لذلك كانوا يأنفون أن يتزوج الأعاجم بنساء العرب ، ويرون ذلك انحدارا لايليق بمكانهم الرفيع . « سمع أعرابى يقول لآخر: « أترى العجم تنكح نساءنا فى الجنة ؟؟ فقال الآخر : نعم أرى ذلك بأعمالهم الصالحة . فقال : توطأ رقابنا والله قبل ذلك[2] » .

وروى أيضا أن رجلا من الأعاجم تزوج أعرابية من بنى سليم فذهب محمد ابن بشير الخارجى إلى المدينة، وشكا إلى واليها «إبرهيم بن هشام ابن المغيرة» واستعداه

---

(١) نقصد بالعجمى هنا غير العربى مطلقا .

(٢) محاضرات الأدبا جـ ١ ص ٢٢٠ .

عليه ، فأرسل هذا إلى المولى وإلى النفر من المسلمين،وفرق بينه و بين زوجته وضربه مائتي سوط ، وحلق رأسه ولحيته وحاجبيه فأنشد ابن بشير قصيدة طويلة يقول فيها : —

شهدت غداة خصم بنى سليم وجوها من قضائك غير سود
قضيت بسنة وحكمت عدلا ولم ترث الحكومة من بعيد

إلى أن يقول : —

وفى المائتين للمولى نكال وفى سلب الحواجب والخدود
إذا كافأتهم ببنات كسرى فهل يجد الموالى من مزيد
فأى الحق أنصف للموالى من اصهار العبيد إلى العبيد[1]

وتدل هذه القصة على أن هذه النظرة إلى الأعاجم لم تكن من قبل المواطنين العرب فقط ، بل كانت كذلك نظرة الحكام والولاة ؛ فهؤلاء أيضاً كانوا يأنفون منهم ويستعلون عليهم ، فلا يستأنسون بهم أو يولونهم عملا مهما من أعمال الدولة ، وإذا حدث شيء من ذلك فإنهم لا يسلمون من سخرية الناس بهم وتحاملهم عليهم ؛ فحينما جعل بنو أمية « خالدا بن عبد الله القسرى » واليا على العراق لم يكن ذلك محل رضى وارتياح من المواطنين، فجعلوا يهجونه ويهجون عماله . من ذلك ما قاله « يحيى بن نوفل » فى هجاء خالد القسرى : —

وأنت كساقط بين الحشايا يصير إلى الخبيث من المصير
ومثل نعامة تدعى بعيرا تعاظمها إذا ما قيل طيرى
وإن قيل احملى قالت فإنى من الطير المربّة بالوكور
وكنت لدى المغيرة عير سوء تبول من المخافة بالزئير

(٢) الأغانى ج ١٤ ص ١٤٤ .

لأعلاج ثمانيــــة وشيخ كبير السن ذى بصر ضرير
تقول لما أصابك أطعمونى شرابا ثم بلت على السرير (١)

وقال عبد الله بن كثير السهمى يلعن عمال القسرى لسبهم عليا :

لعن الله من يسب عليـــا وحسينا من سوقة وإمام
أيسب المطيبون جـــدودا والكرام الأخوال والأعمام (٢)

ولما رأى الأعاجم ما آلت إليه مكانتهم من الضعة والمهانة ، أقبلوا على اعتناق الإسلام ليعتزوا به ويتخذوه وقاية من ازدراء العرب وامتهانهم . روى البلاذرى فى فتوح البلدان أن : « أبرويز وجه إلى الديلم؛ فأتى بأربعة آلاف، وكانوا خدمه وخاصته ، ثم كانوا على تلك المنزلة بعده وشهدوا القادسية مع رستم . فلما قتل وانهزم المجوس اعتزلوا وقالوا : ما نحن كهؤلاء ولا لنا ملجأ، وأثرنا عندهم غير جميل، والرأى لنا أن ندخل معهم فى دينهم فنعزبهم (٣) . . . »

ولكن ذلك لم يرفع من شأنهم فى نظر السواد الأعظم من العرب الذين كانوا يأنفون من أن يرقى إلى مكانتهم هؤلاء الأعاجم الذين غلبوا على أمرهم وأصبحوا مسودين بعد أن كانوا سادة .

والحق أن العرب فى موقفهم هذا ـ إذا استثنينا أنفتهم من الزواج بالأعجميات حيث قد شرط الإسلام الكفاءة فى الزواج ـ كانوا متجافين مع روح الإسلام الذى قضى على العصبيات الجنسية ، وآخى بين المسلمين وحكم بالمساواة بينهم ، وقرر أن لا فضل لعربى على عجمى إلا بالتقوى . حتى زعماء بنى أمية أنفسهم لم يكونوا يحسنون معاملة الأعاجم الذين اعتنقوا الإسلام؛ بل أسرفوا فى اضطهادهم

(١) البيان والتبيين ج ٢ ص ٢٧٤ .
(٢) البيان والتبيين ج ٣ ص ٢٩٣ .
(٣) فتوح البلدان ص ٢٨٩ .

والعنت بهم؛ وهذا هو الحجاج بن يوسف، يكتب إلى عامله بالبصرة يقول له : « إذا أتاك كتابي فانف من قبلك من النبط فإنهم مفسدة للدين والدنيا . فكتب إليه : قد نفيت النبط إلا من قرأ منهم القرآن وتفقه في الدين . فكتب إليه الحجاج : إذا قرأت كتابي فادع من قبلك من الأطباء ونم بين أيديهم ليفقوا عروقك ، فإن وجدوا فيك عرقا نبطيا فاقطعه والسلام[1] » .

ويقول شاعر يذم النبط :

نبط إذا عرك الهوان بهم　　　ذلوا وإن أكرمتهم ضغنوا[2]

ولم يدع العرب فرصة للانتقاص من الأعاجم والتعريض بهم إلا استغلوها . نزل جرير بقوم من بني العنبر بن عمر بن تميم فلم يقروه حتى اشترى منهم القرى، فانصرف وهو يقول :

يا مالك بن طريف إن بيعكو　　　رفد القرى مفسد للدين والحسب

قالوا نبيعكه بيعا فقلت لهم　　　بيعوا الموالي واستحيوا من العرب

قال المبرد: « وتزعم الرواة أن ما أنفت منه جلة الموالي هذا البيت، يعني قول جرير « بيعوا الموالي واستحيوا من العرب » لأنه حطهم ووضعهم ورأى أن الإساءة إليهم غير محسوبة عيبا[3] »

وروى أن المنتجع قال لرجل من الأشراف : « ما علمت ولدك ؟ قال الفرائض . قال : ذلك علم الموالي لا أبا لك . علمهم الرجز فإنه يُهَرِّتُ أشداقهم[4] » .

---

(١) محاضرات الأدبا جـ ١ ص ٢٢٠ .

(٢) محاضرات الأدبا جـ ١ ص ٢٢٠ .

(٣) الكامل للمبرد جـ ١ ص ٢٧٢ .

(٤) الكامل للمبرد جـ ١ ص ٢٧٣ .

وقال الجاحظ : « قلت لعبيد الكلابي وكان فصيحا فقيرا : أيسرك أن تكون هجينا ولك ألف جريب ؟ قال : لا أحب اللؤم بشيء[1] »

والهجين من كانت أمه أعجمية ، حرة كانت أم أمة ، وكان أبوه عربيا . والعربي يستنكف من الهجين حتى ولو كان أخاه . يروى أن أعرابيا من بني العنبر تقدم إلى سوار القاضي وقال له : « إن أبي مات وتركني وأخا لي ، وخط خطين ناحية ، وهجينا لنا ، ثم خط خطا ناحية ، ثم قال : كيف ينقسم المال بيننا ؟ فقال : المال بينكم أثلاثا إن لم يكن وارث غيركم . فقال له : لا أحسبك فهمت، إنه تركني وأخي وهجينا لنا . فقال سوار : المال بينكم سواء . فقال الأعرابي : أيأخذ الهجين كما آخذ ويأخذ أخي ؟ قال : أجل . فغضب الأعرابي وقال : تعلم والله إنك قليل الخالات بالدهناء . فقال سوار . إذن لا يضرني ذلك عند الله شيئا[2] » .

ويضيق بنا المقام عن الإكثار من هذه الآثار التي وردت في هذا الصدد ، ولكن من خلال تلك الأمثلة اليسيرة التي سقناها، نستطيع أن نتميز منزلة الأعاجم ومستواهم الاجتماعي في عهد بني أمية ، ومدى ما لحقهم من اضطهاد وازدراء . وتلك ظاهرة نستطيع أن نفسرها بالأمور الآتية : —

١ — العصبية :

العرب قوم يتعصبون لجنسهم ، ويفتخرون بنسبهم ، وأمر العصبيات القبلية التي كانت تسود الحياة في المجتمع العربي قبل الإسلام مشهور ومعروف ، فالعربي يفتخر بقبيلته ويتعصب لنسبه الخاص قبل أن يفتخر بعنصره ويتعصب لنسبه العام . وقد أشار ابن خلدون إلى هذه الظاهرة بقوله : « اعلم أن كل حي أو بطن من

---

(١) محاضرات الأدبا جـ ١ ص ٢١٨ .

(٢) عيون الأخبار لابن قتيبة جـ ٢ ص٦١ ، ومحاضرات الأدب جـ ١ ص ٢١٧

القبائل كانوا عصابة واحدة لنسبهم العام ، ففيهم أيضا عصبيات أخرى لأنساب خاصة هى أشد التحامامن النسب العام لهم[١] »

وهذا يدل على مبلغ تعلق العربى بذاته،واعتداده بنفسه وفخره بعنصره ونسبه ونزعته إلى السيادة وحب السيطرة.

ولقد استطاع الإسلام حينا أن يقضى على هذه الظاهرة ، وأن يخلق للعرب بيئة روحية جديدة قوامها المحبة و الإيثار ونبذ العصبيات والتآخى فى الإسلام،وجعله وحده العصبة القوية التى تجمعهم وتؤلف بينهم ، ولكن لم تلبث روح التعصب أن انبعثت من جديد فى عهد بنى أمية ؛ فقد كانت هى الأساس الذى قام عليه ملكهم وبنيت عليه سياسة دولتهم ، ومن هنا كان غير العربى فى دولة بنى أمية،ليس كالعربى فى كل ما يتمتع به من حقوق ، لأن العربى كان يجرى فى عروقه دم ممتاز ليس من جنسه دم هؤلاء الأعاجم[٢] .

٢ — الشعور بعزة الفتح :

ولقد زاد العربى شعورا بذاته واعتدادا بنفسه ، تلك النقلة الهائلة فى حياته فبعد أن كان يعيش على رمال الصحراء تلك العيشة الخشنة المحدودة ، أصبح وهو يعيش فى أحضان ذلك النعيم فى تلك المدن الزاخرة بألوان الحضارة والمدنية والعلم ، ويسيطر على تلك الحياة الناعمة المليئة بصنوف اللذة والمتاع . وفى نفسه إحساس عميق بأنه هو الفاتح المنتصر الذى جاء من عرض الصحراء ليقهر أعز أمتين على ظهر الأرض ـ إذ ذاك ـ وهما أمة الفرس وأمة الرومان . أليس من حقه بعد هذا أن يتيه فخرا وزهوا على هؤلاء المغلوبين المقهورين ؛ وأليس له أن يستشعر حق السيادة عليهم ، وأن ينظر إليهم نظرة السيد المسود

(١) مقدمة ابن خلدون ص ١٣١ .
(٢) أنظر ضحى الإسلام جـ ١ ص ٢٣ .

والغالب للمغلوب ، وأن يعيش دائما بذلك الإحساس الذى صوره شاعرهم فى قوله : ـ

إنا من النفر الذين جيادهم طلعت على عاد بريح صرصر
وسلبن تاجى ملك قيصر بالقنا واجتزن باب الدرب لابن الأحمر[1]

٣ — حقدهم القديم على الفرس : ـ

كان العرب فى جاهليتهم أمة ذوى أنفة وكبرياء وكانوا يعتزون بنسبهم ويعتدون بأنفسهم ويفخرون بعروبتهم ، وإن فى قصة وفود العرب على كسرى لدليلا على مدى اعتزاز العربى بنفسه وإحساسه بقوة روحه ، ولكن مع ذلك فإن نظرتهم إلى دولتى الفرس والرمان وما كان هؤلاء يتمتعون به من ملك عريض وجاه واسع وغنى سابغ وحضاره زاهية ؟ كانت نظرة عالية يشوبها شعور بالضعف ؛ فقد كانت توحى إليهم بذلك الفارق الكبير بينهم وبين دول مجاورة لهم ، وقد أورثهم ذلك شعورا بالحقد عليهم والكراهية لهم والتوجس منهم ؛ لذلك لما ندب عمر رضى الله عنه المثنى بن حارثة الشيبانى إلى أهل فارس ، وندب الناس معه لقتالهم لم يستجب أحد من الناس ثلاث ليال متوالية وكأنما استعظموا هذا الأمر ، واستكثروا على أنفسهم أن يخرجوا لقتال الفرس وهم من المنعة والشدة وقوة الشكيمة على مايعرفون ، ولذلك قال لهم « المثنى » يا أيها الناس لا يعظمن عليكم هذا الوجه ، فإنا قد تبحبحنا ريح فارس ، وغلبناهم على خير شقى السواد ، وشاطرناهم ونلنا منهم ، واجترأ من قبلنا عليهم ، ولها إن شاء الله ما بعدها[2] »

قال الطبرى : « وكان وجه فارس من أكره الوجوه إليهم وأثقلها عليهم

---

(١) هذان البيتان نقلا عن ضحى الإسلام جـ ١ ص ٢١ والمقصود ببنى الأصفر الرومان
(٢) تاريخ الطبرى جـ ٢ ص ٦١ .

لشدة سلطانهم وشوكتهم وعزمهم وقهرهم الأمم[١] » .

كان هذا هو حال العرب بالنسبة للأعاجم قبل أن يغزوهم ويفتحوا بلادهم ، فلما تم لهم ذلك تحرك فى نفوسهم الشعور بالسيادة على هؤلاء الأعاجم الذين كانوا إلى حين سادة الدنيا وملوك العالم . بهذه الأمور الثلاثة السابقة نستطيع أن نفسر ما كان يلاقية الأعاجم فى عهد بنى أمية من عسف واضطهاد .

والحق أن هذا الوضع ـ كما قلنا ـ متجاف مع روح الدين وعدله وسماحته فلم يكن لدين يدعو إلى المساواة أن يقر هذه التفرقة العنصرية ، أو يعترف بهذا التفاضل الذى يقوم على اعتبار الجنس ، بل التفاضل عنده يقوم على أساس واحد هو التقوى والعمل الصالح ، أوها نحن أولاء نرى أن الرسول صلى الله عليه وسلم يولى أسامة بن زيد على المهاجرين والأنصار ، ونرى أبا بكر يولى عليهم سالما يوم اليمامة ، وعمر يقول : « لو كان سالم مولى حذيفة حيا لا ستلحقته[٢] » وعلى ابن أبى طالب « لا يفضل شريفا على مشروف ولا عربيا على عجمى[٣] » وفوق هذا كله يقول الله سبحانه : « إنما المؤمنون إخوة » ويقول : « يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم » .

هذا هو منهج الدين فى معاملة الأعاجم ولكن بنى أمية كانوا أقرب إلى النزعات الجاهلية التى قضى عليها الإسلام .

ومما هو جدير بالذكر أن هذه الظاهرة ـ ظاهرة اضطهاد الأعاجم ـ كانت أكثر تفشيا فى البيئات العامة والبيئات السياسية ، أما فى البيئات العلمية والدينية فلم تكن هناك تفرقة بين العرب وغيرهم إلا من ناحية التفوق الدينى والعلمى ، فقد كان

---

(١) نفس المصدر .
(٢) محاضرات الأدبا جـ ١ ص ٣١٩ .
(٣) شرح نهج البلاغة لابن ابى الحديد جـ ١ ص ١٨٠ .

ذلك هو الأساس الذى يقوم عليه التفاضل بين إنسان وآخر ، والتاريخ يحفظ لنا سيرة علماء أجلاء من الأعاجم كانوا موضع الاحترام والتبجيل بما أسدوا إلى الدين الإسلامى والفكر العربى من خير كثير . من هؤلاء العلماء محمد بن سيرين وسعيد بن جبير ، والحسن البصرى وغيرهم .

ومهما يكن من أمر ، فإن منزلة الأعاجم ـ بصفة عامة ـ فى العهد الأموى لم تكن منزلة كريمة ، ولم تكن نظرة العرب إليهم تقوم على أسس دينية و إنسانية بقدر ما تقوم على أسس عنصرية جنسية . وفيما قدمنا من آثار تاريخية أصدق دليل على ذلك .

ولقد أوغر ذلك صدور الأعاجم على بنى أمية ، وملأ قلوبهم حقدا وعداوة وكان من نتيجه ذلك أن أحكموا مقاومتهم للسلطان الأموى ، وتعاونوا مع العرب الناقمين على بنى أمية ، وكان هؤلاء وأولئك سببا فى نكبتهم وإسقاط حكومتهم والقضاء على نفوذهم فى بلاد المشرق .

ثانيا : منزلة الأعاجم فى عهد بنى العباس :

لم يكن بد إذن من أن ينتهى الحكم الأموى ، وأن يقطع آخر أيامه وسط هذا الأتون الثائر الذى اندلعت نيرانه من إقليم خراسان على يد قائد فارسى محنك هو أبو مسلم ؛ فلقد حددت سياسة الحكم الأموى هذا المصير لتلك الدولة ألتى قامت دعائمها على التفريق العنصرى بين سكان العالم الإسلامى ، والنظر إلى المواطنين على أنهم طبقتان متفاوتتان فى الوضع السياسى والاجتماعى .

ولقد استطاع العباسيون[١] أن يستفيدوا من ذلك الشعور الناقم على بنى

---

(١) أنظر : تاريخ الشعوب الإسلامية ـ كارل بروكلمان ـ ترجمة نبيه فارس وآخر ج ١ ص ٢٠١ .

أمية ، كما استطاع الفرس بزعامة أبى مسلم أن يستفيدوا من الصراع القبلى الذى كان يحتدم فى إقليم خراسان بين المضربين واليمانيين الذين كانوا يتناوبون[1] الإمارة فى هذا الإقليم ، ولم يستطيعوا — وهم عرب — أن يجمعوا أمرهم لمقاومة هذا العدو المشترك ، بل لقد كاد لهم أبو مسلم[2] ، وألقى بأسهم بينهم حتى استطاع آخر الأمر أن يضم إليه طائفة منهم هم قحطان[3] وربيعة ، وقد وقف هؤلاء جميعا فى وجه بنى أمية يؤلبون الناس عليهم ، ويمهدون الطريق لقيام حكومة جديدة هى الحكومة العباسية .

وقد كان مركز نشاط الدعوة العباسية هو إقليم خراسان الذى أثاره أبو مسلم بجنده الذين كان أغلبهم من الفلاحين الفرس[4] ، فقد اجتمع فى هذا الإقليم اثنا عشر نقيبا للحزب العباسى[5] على رأسهم قحطبة بن صالح الطائى الذى كان ساعدا قويا لأبى مسلم فى خراسان ، وكانت خطبه[6] هى الوقود الذى أشعل نيران الثورة فى هذا الإقليم ، وكانت الكوفة أيضاً مركزا من أهم مراكز النشاط للدعوة العباسية حيث كان أبو سلمة الخلال يقوم فيها بدور الدعاية السرية للحكم العباسى ، وكانت رسائله إلى أبى مسلم متصلة لا تنقطع[7] .

ولا يعنينا فى هذا المقام أن نفصل الحديث عن تلك الحركات التى أفضت إلى سقوط الحكم الأموى ، ولكن الذى يعنينا هو أن نقرر أن الأعاجم كانوا هم اليد المحركة لهذا الانقلاب ، وأن باب خراسان هو الباب الذى أقبلت

---

(١) انظر : ضحى الإسلام ج ١ ص ٣٠ .
(٢) انظر : مروج الذهب ج ١ ص ٢٠١ .
(٣) انظر : تاريخ الطبرى ج ٩ ص ٩٧ .
(٤) انظر : بروكلمان ج١ ص ٢٠٢ .
(٥) انظر : تاريخ الطبرى ج ٩ ص ٩٨ .
(٦) راجع خطب « قحطبة » فى أهل خراسان فى : الطبرى ج ص ١٠٦ .
(٧) انظر بروكلمان : ج ١ ص ٢٠٤ .

منه الدولة العباسية ، ولذلك كان يسمى «باب الدولة[١]» . ومن هنا كانت منزلة الأعاجم فى العهد العباسى من الناحية السياسية والاجتماعية منزلة رفيعة تتناسب مع ذلك المجهود الضخم الذى بذلوه فى التمهيد لقيام الحكومة العباسية .

وقد اعترف لهم زعماء هذه الحكومة من أول الأمر بضخامة هذا المجهود وأنهم كانوا جنودهم الأوفياء الذين نصر الله بهم الحق وقهر الباطل .

فمما قاله « داود بن على » فى خطبته لأهل الكوفة : « يا أهل الكوفة : إنا والله ما زلنا مظلومين مقهورين على حقنا حتى أتاح الله لنا شيعتنا أهل خراسان فأحيا بهم حقنا ، وأفلج بهم حجتنا وأظهر بهم دولتنا[٢] . . . »

وأوصى «المنصور» ولده المهدى وصية طويلة جاء فيها : « . . وانظر مواليك فأحسن إليهم ، وقربهم ، واستكثر منهم فإنهم مادتك لشدة إن نزلت بك . وما أظنك تفعل ، وأوصيك بأهل خراسان خيرا فإنهم أنصارك وشيعتك الذين بذلوا أموالهم فى دولتك ، ودماءهم دونك[٣] . . . . »

لقد قوى إذن النفوذ الفارسى فى العصر العباسى إلى درجة كبيرة ، وأصبحوا يشغلون مع العرب أهم مراكز الدولة ، فكان منهم الوزراء والولاة والعمال والقواد ، بل لقد كان من الخلفاء العباسيين من يقدم الفرس على العرب ، ويؤثرهم عليهم ، وأول من سن هذه السنة أبو جعفر المنصور ، ووصيته السابقة إلى ابنه المهدى تدل على ذلك .

وقد ذكر السيوطى : « أن المنصور أول من استعمل مواليه على الأعمال وقدمهم على العرب ، وكثرة ذلك بعده حتى زالت رياسة العرب وقيادتها[٤] »

---

(١) مروج الذهب ج ٢ و ص ٢٣٢ .
(٢) تاريخ الطبرى ج ٩ ص ١٢٧ .
(٣) تاريخ الطبرى ج ٩ ص ٣١٩ .
(٤) تاريخ الخلفاء للسيوطى ص ١٠٥ .

ويروى «الجهشيارى» أن المنصور قلد كتابة دواوينه لعبد الملك بن حميد مولى حاتم النعمان الباهلى ، وأن عبد الملك هذا قد أحضر أصحابه المنصور فقلدهم الأعمال حتى أثروا وحسنت حالهم[١] .

والمسعودى يذكر عن المنصور أنه الخليفة الأول الذى استخدم مواليه وغلمانه وقدمهم على العرب وجاراه فى ذلك الخلفاء من بعده[٢] ،

وكتب التاريخ والأدب مليئة بالأخبار والقصص التى تدل على مبلغ نفوذ الفرس فى عهد بنى العباس ، وعلى مدى ما وصل إليه سلطانهم من قوة واتساع ولقد ظل نفوذهم على مر الأيام ينمو ويزداد ، حتى كان البرامكة فى عهد الرشيد هم اليد القوية التى كانت تصرف شئون الدولة ، فقد تقلص إلى جانبهم سلطان الخليفة ولم يكن له من الأمر ما كان لهم ، حتى لقد كان يطلب اليسير من المال فلا يصل إليه[٣] .

وفى عهد المأمون أيضا ظل هذا النفوذ قويا ، حتى لقد أحس العرب بدنو مكانتهم وضعف مركزهم ، وأن الخليفة أصبح يعول على الأعاجم أكثر مما يعول على العرب .

روى الطبرى : « أن رجلا تعرض للمأمون بالشام مرارا فقال له يا أمير المؤمنين : أنظر لعرب الشام كما نظرت لعجم أهل خراسان . فقال : أكثرت عَلَىَّ يا أخا أهل الشام ، والله ما أنزلت قيسا عن ظهور الخيل إلا وأنا أرى أنه لم يبق فى بيت مالى درهم واحد ، وأما اليمن فوالله ما أحببتها ولا أحبتنى قط ، وأما قضاعة فسادتها تنتظر السفيانى وخروجه فتكون من أشياعه ، وأما ربيعة فساخطة

---

(١) الوزراء والكتاب للجهشيارى ص ٦٤ .

(٢) مروج الذهب ج ٢ ص ٤٠١ .

(٣) أنظر : مقدمة ابن خلدون ص ١٦ .

على الله منذ بعث الله نبيه من مضر ، ولم يخرج اثنان إلا خرج أحدهما شاريا أعزب فعل الله بك[1] » .

وهكذا نجد أن وضع الأعاجم فى ظلال الحكم العباسى يختلف كل الاختلاف عما كان عليه فى عهد بنى أمية ، والسبب فى ذلك — كما قدمنا — هو سياسة بنى أمية التى اتسمت بالعصبية والتفرد بالسلطان مما أثار ضدهم الأحقاد ، وألب عليهم هؤلاء الذين أحسوا بالظلم والاضطهاد . والإحساس بالظلم — كما يقال — يدفع المظلوم دائماً إلى القيام فى وجه الظالم ، ومن ناحية أخرى فإن بنى العباس قد نبذوا من ملكهم هذه العصبيات ، وأحسوا بأن الفرس كانوا سندهم القوى فى قيام دولتهم فكان لابد أن يكون لهم فى الدولة التى قامت على سواعدهم شأن غير الذى كان لهم .

وقد عقد ابن خلدون فى مقدمته فصلا تحدث فيه عن : « استظهار صاحب الدولة على قومه وأهل عصبيته بالموالى والمصطنعين » وهو فى هذا الفصل يعلل تعليلا فلسفيا واجتماعيا هذه الظاهرة ، وهى ضعف نفوذ الأعاجم فى عهد بنى أمية ، ثم قوة هذا النفوذ فى العصر العباسى ، وكيف آل السلطان فى هذا العصر مع ضعف العصبية إلى الموالى والمصطنعين . يقول ابن خلدون بعد أن قرر النظرية بصفة عامة : « . . . واعتبر ذلك فى دولة بنى أمية كيف كانوا إنما يستظهرون فى حروبهم وولاية أعمالهم برجال العرب . . . وكذا صدر من دولة بنى العباس كان الاستظهار فيها أيضاً برجالات العرب ، فلما صارت الدولة للانفراد بالمجد وكبح العرب عن التطاول للولايات ، صارت الوزارة للعجم والصنائع من البرامكة[2] . . . »

---

(١) تاريخ الطبرى ج ١٠ ص ٢٩٦ .

(٢) المقدمة ص ١٨٣ .

إذن لقد ضعف النفوذ العربي في عهد العباسيين ، بينما قوى النفوذ الفارسي على عكس ما كان عليه الحال في عهد بني أمية ، وهذا من الفوارق الجوهرية بين كل من العهدين ، فالعهد الأموي كان عهداً عربيا خالصا ، وكانت السيادة المطلقة فيه للعرب دون سواهم ، أما في العهد العباسي فقد تغيرت الظروف وأخذ الفرس يستردون سلطانهم شيئا فشيئا حتى أوشكت الدولة أن تؤول إليهم .

وقد قرر « الجاحظ » هذه الحقيقة حين قال : « وقد يجب أن نذكر بعض ما انتهى إلينا من كلام خلفائنا من وُلْد بني العباس ولو أن دولتهم أعجمية خراسانية ودولة بني مروان عربية أعرابية وفي أجناد شامية[1] » .

و « بروكلمان » بعد حديثه عن سقوط الأمويين وقيام الحكومة العباسية والظروف المختلفة التي أحاطت بذلك الانقلاب وهيأت لهذا التطور ، يقول كلمة يعلق فيها على هذه الظروف ، ويقرر فيها هذه النتيجة التاريخية الهامة التي ترتبت على هذا التطور وهي ضعف السلطان العربي ونمو السلطان الأعجمي الفارسي فيقول : « وبسقوط الأمويين خسر العرب عموما لا السوريون وحدهم السيادة المطلقة في الإسلام ، فما هي إلا فترة وجيزة حتى ارتدت جزيرتهم إلى سابق عهدها من التأخر الكلي ، ولقد انتهى الداخلون في الإسلام من الأعاجم إلى أن يصبحوا مساوين للعرب بعد أن كانوا يعاملون كمسلمين من الدرجة الثانية ، وإذا كان العباسيون مدينين بالنصر للشرق الإيراني ، وإذا كان تنظيم الخراسانيين العسكري قد ضمن لهم نصيبهم من النصر ، فقد رجحت كفة الفرس في الإسلام بُعيد قيام الدولة الجديدة[2] . . . »

هذه لمحة سريعة عن وضع الأعاجم في الدولة الإسلامية فيما بين دولتي

---

(١) البيان والتبيين ج ٣ ص ٢٩٧) .
(٢) تاريخ الشعوب الإسلامية ـ كارل بروكلمان ـ ج ١ ص ٢٠٧ .

الأمويين والعباسيين ، ولايفوتنا قبل أن نختم كلامنا عن هذا الموضوع أن نشير إلى أن الأعاجم منذ أن وجدوا مع العرب فى مجتمع واحد بعد الفتح الإسلامى نشأت بينهم موجة عنيفة من الصراع القومى العنصرى ، ولقد رجحت كفة العرب فى هذا الصراع حينا كما رجحت كفة الفرس حينا آخر . وليس هنا مجال الحديث عن هذا الصراع ومظاهره ، ولكن المهم أن نقرر أن ذلك قد أدى إلى وجود ظاهرة كانت من أقوى الظواهر التى سيطرت على الحياة الاجتماعية فى تلك الحقيقة من الزمان وهى ظاهرة الشعوبية ، فلقد وجد اتجاه يفضل العرب على غيرهم من الأمم ، ووجد اتجاه آخر يحقر العرب ويفضل غيرهم عليهم ، كما وجد اتجاه ثالث لايذهب إلى تفضيل أمة من الناس على أمة أخرى ؛ وإنما التفاضل بين الأفراد وليس بين الأمم[1] .

وللشعوبية حديث طويل ليس هذا مقامه ، ولكن ينبغى أن نقرر هنا أن سيطرة الفرس ونفوذهم الذى تغلغل فى أعماق الحياة العربية فى العهد العباسى قد أدى إلى نتائج كثيرة اجتماعية وسياسية وثقافية ، والذى يعنينا هو النتائج الثقافية الكبيرة التى صبغت العقلية العربية صبغة جديدة ونقلتها إلى آفاق رحيبة زاخرة بمختلف العلوم والآداب والمعارف .

ومما تجدر الإشارة إليه هنا ، أن المعتزلة كان لهم دور كبير فى نقل هذه الثقافات الجديدة وتبسيطها وتهيئة العقول لتقبلها ، ولذلك فإن الباحثين يعتبرون المعتزلة حلقة اتصال بين نوعين متباعدين من الثقافة ، وإنهم هم الذين استطاعوا أن يلائموا بين العقيدة الإسلامية الواضحة وبين الثقافات الهيلينية المعقدة[2] .

وسيأتى حديثنا عن هذا الدور الذى قام به المعتزلة فى هذا السبيل عند حديثنا عنهم فى الفصل التالى .

---

(١) انظر : ضحى الإسلام جـ ١ ص ٥٠ .

3 — Hamilton, A. R. Mohammedanism p. 88.

الترجمة

بدأ اتصال العرب بالثقافات الأجنبية منذ العصر الأموى ، ولكن ذلك الاتصال كان ـ إذ ذاك ـ فى حدود ضيقة ضئيلة ، فلم تتمخض عنه آثار عميقة فى الفكرى الإسلامى ولا فى الثقافة العربية الإسلامية بوجه عام ، فلم يكن المسلمون ولا خلفاؤهم فى ذلك العهد مقبلين على هذه الثقافات أو راغبين فيها ؛ فقد كانت دولتهم لا تزال عربية خالصة تنزع فى كل جانب من جوانبها إلى التقاليد العربية ، وكانت عصبيتهم لا تزال تحول بينهم وبين الفكاك من معالم الحياة الصحراوية القديمة التى شبوا عليها . حتى ثقافتهم لم تكن تزيد فى عمومها عن هذه الصحراء من أشعار وخطب[1] .

أما الثقافات الأخرى فلم يكن لها مكان عندهم ، بل لعلها كانت لا تعنى شيئاً بالنسبة إليهم[2] .

ولكن ذلك الاتصال قد أخذ يتسع ويعمق ويأخذ مجراه البعيد فى العقلية العربية والفكر الإسلامى منذ العصر العباسى وبصفة خاصة فى عصر المأمون ، أى حينما انتقلت الحياة العربية إلى طور جديد تغيرت فيه معظم مقوماتها ، وأحس الناس فى بنائهم الجديد أنهم فى مزيد من الحاجة إلى هذه الثقافات التى أخذت بواكيرها تغزو عقولهم وتغمر أفكارهم منذ بدأت حركات الترجمة ، المنظمة

---

(١) أنظر : مسالك الثقافة الإغريقية إلى العرب ـ أوليرى ـ ترجمة الدكتور تمام حسان ص ٢٢٢ .

(٢) لقد بدأت الترجمة منذ العصر الأموى ولكنها كانت ـ إذ ذاك ـ مجرد محاولات فردية لم تمثل اتجاها عاما كما كانت فى العصر العباسى ، ونحن هنا لم نقصد أن نؤرخ لحركات الترجمة وأدوارها حتى نبين الحدود التاريخية التى بدأت منها ؛ وإنما الذى نقصده هو إبراز النتائج الثقافية التى ترتبت عليها وقد كانت هذه النتائج فى العصر العباسى .

فأخذ الناس يقبلون عليها كما أخذ الخلفاء يحثون على الترجمة ويشجعون عليها[1] حتى نشطت النهضة العلمية نشاطا عظيما وأمدت الفكر الإسلامى بغذاء كبير . فما هو مقرر أن الفكر الإسلامى قد بدأ مرحلة جديدة منذ أن اتصل بالثقافات الأجنبية ـ يونانية وفارسية وهندية ـ فقد دعمت هذه الثقافات كيانه ، وأمدته بطاقات ضخمة استطاع بها أن يواكب حركات الفكر الإنسانى العالمى فى مختلف المجالات .

ولعل من أقرب الأسباب التى روجت حركة الترجمة وجعلت العرب يقبلون عليها بمزيد من الإخلاص والرغبة ما يأتى :

١ — استقرار العرب والدولة بعد الفتوحات الكثيره .

٢ — استيطان البلاد المفتوحة ورؤية ما هى عليه من حضارة .

٣ — طبيعة التطور بين الأمم والشعوب .

٤ — شعور العرب بأنهم لابد أن يجاروا مواليهم فى ميدان الحضارة والثقافة .

٥ — شعور الأعاجم بقوة النفوذ فى العصر العباسى ومحاولتهم إظهار ثقافتهم وحضارتهم .

ولقد أفاض الكتاب والباحثون[2] فى تحديد منابع هذه الثقافات وأنواعها وأدوار ترجمتها والفترات التاريخية التى شهدتها ومدى تأثيرها فى الفكر الإسلامى بصفة عامة ، ونحن هنا سنحاول أن نبرز أهم مظاهر ذلك التأثير حتى نستطيع أن نبرز الظروف التى أحاطت بنشأة المعتزلة كمدرسة فكرية ارتكز وجودها على دعائم من هذه الثقافة ، فمن المعروف ـ على نحو ما سنبين ذلك فيما بعد ـ أن

---

1 — Nichlson, Literary History of the Arabs p. 367.

(٢) : التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية ترجمة عبد الرحمن بدوى ص ٣٧ .

المعتزلة فى نشاطهم الفكرى وجدلهم المذهبى والدينى إنما كانوا يستندون فى ذلك إلى أصول من الفلسفة اليونانية التى كانت هى دعامتهم الأولى فى الدفاع عن آرائهم والرد على خصومهم ، كما كانت هى أيضا دعامة اليهود والمسيحيين من اليعاقبة والنساطرة فى الدفاع عن دياناتهم[١] .

إذن قد شهد العصر العباسى حركة علمية واسعة الأطراف كان قوامها الترجمة ، وقد تميزت فى هذه الحركة ثلاث ثقافات أجنبية رئيسية كانت هى - إلى جانب الثقافة العربية الأصيلة - الدعامات التى قام عليها صرح الفكر العربى الإسلامى منذ القرن الثانى الهجرى .

أما هذه الثقافات الأجنبية فهى : الثقافة الفارسية - الثقافة الهندية - الثقافة اليونانية .

وفيما يلى — ساعين فى إيجاز — دور كل ثقافة من هذه الثقافات وأثرها فى الفكر الإسلامى :

أولا : الثقافة الفارسية وأثرها :

لم يكن دور الفرس فى دعم الثقافة العربية الجديدة قائما على ما نقل من الثقافة الفارسية الأصيلة إلى اللسان العربى فحسب ، بل كان إلى جانب ذلك قائما على ما نقل من اللغة الفارسية إلى العربية من ثقافة الهند واليونان .

أما الجانب الأصيل فى الثقافة الفارسية فيتمثل فيما نقله ابن المقفع وغيره[٢] من المترجمين الذين غصت بهم دواوين الدولة ، والذين نقلوا الكثير من التراث

---

(١) أنظر : ضحى الإسلام جـ ١ ص ٢٧٣ ، المعتزلة : تأليف : زهدى جار الله ص ٤٦ وما بعدها .

(٢) ذكر ابن النديم فى : الفهرست ص ٢٤٤ أسماء النقلة من اللسان الفارسى إلى اللسان العربى .

الفارسى إلى اللغة العربية ، ولعل ابن المقفع كان أو فر المترجمين الفرس نشاطا فى ذلك المضمار ، فقد كان لترجماته أثر واضح فى الثقافة العربية كما سيتبين لنا ذلك بعد قليل .

ويبدو أن معظم الكتب الفارسية التى ترجمت إلى العربية كانت كتب تاريخ فقد أغرم الفرس بكتابة تاريخ دولهم وملوكهم والتغنى بأمجادهم وعظمة تاريخهم فلما فتح العرب دولتهم ، أخذوا ينقلون ثقافتهم إلى اللسان العربى فكان أول ما عنوا بنقله هى كتب التاريخ هذه ليطلع الناس على ما فى هذا التاريخ من جلال وعظمة .

فما ذكره المسعودى[1] عن ابن المقفع أنه نقل إلى العربية كتاب « السكيكيين » وهو كتاب تعظمه الفرس لما اشتمل عليه من تاريخ أيامهم وأخبار ملوكهم ، وقد ذكر ابن النديم[2] أيضا طائفة من الكتب الفارسية التى ترجمت إلى العربية ومعظم هذه الكتب كان فى تاريخ الفرس .

ولكن إلى جانب ما ترجم من هذه الكتب التاريخية ترجمت كتب أخرى فى الأدب ، فترجم ابن المقفع كتاب الأدب الصغير واليتيمة فى الرسائل[3] كما ترجم كتاب كليلة ودمنة وهو فى الأصل كتاب هندى نقل من الهندية إلى الفارسية ثم من هذه إلى العربية . وفى الأدب أيضا ترجم عهد أردشير وكتاب أردشير فى التدبير . وكتاب أدب وتوقيعات كسرى ، كما ترجم كتاب « هزار أفسانه » ومعناه « ألف خرافة » وهو الأساس الذى بنى عليه ألف ليلة وليله .

---

(١) مروج الذهب جـ ١ ص ١٠٩ .

(٢) الفهرست ص ١١٨ .

(٣) هناك خلاف حول هذه الكتب الثلاثة هى هل مؤلفة أم مترجمة وقد حققنا هذا الموضوع فى كتابنا « النثر الفنى وأثر الجاحظ فيه » ص١٥١ .

ترجمت هذه الكتب كما ترجم غيرها من الأدب والقصص[1] الفارسى ، فكانت مورد غذاء للثقافة العربية ، فكتاب كليلة ودمنة مثلا نسج على منواله كثير من الكتاب فقد ألف ابن الهبارية على مثاله كتاب « الصادح والباغم » وألف عبد الله بن أبى القاسم القرشى على مثاله أيضا كتاب « سلوان المطاع فى عدوان الطباع » . وألف ابن عربشاه كتابه « فاكهة الخلفاء ومناظرة الظرفاء[2] » وإلى جانب هذه الكتب المترجمة كتب أخرى ألفها الفرس الذين حذقوا العربية وأجادوها كابن المقفع وسهل بن هارون والفضل ابن سهل ، وغير هؤلاء ممن كانت لهم قدم راسخة فى ثقافتهم الأصيلة ثم تعلموا اللغة العربية وأجادوها ، ففى هذا الميدان أيضا لعبت الثقافة الفارسية دورا كبيرا فى تدعيم الفكر الإسلامى ، فقد نقل هؤلاء فى تأليفهم معالم ثقافتهم فى فنونها ومجالاتها المختلفة ، فمثلا لقد ألف سهل بن هارون عدة كتب فى فنون مختلفة منها : كتاب « ديوان الرسائل » وكتاب « ثعلة وعفرة » وهو على مثال « كليلة ودمنة » وكتاب « الهذلية والمخزومى » وكتاب « النمر والثعلب » وكتاب « الوامق والعذراء » وكتاب « ندود وودود ولدود » وكتاب « الضربين » وكتاب « اسباسيوس » فى اتحاد الإخوان ، وكتاب « أدب أسل بن أسل » وكتاب « تدبير الملك والسياسه[3] »

وهناك نماذج كثيره من هذه الكتب لكثير من الكتاب الفرس الذين أجادوا اللغة العربية وألفوا بها ما غنيت به ثقافتهم من علوم وآداب ، وقد ذكر ابن النديم هذه النماذج فى أماكن مختلفة من كتاب الفهرست .

ومن ناحية أخرى ، فإن اللغة الفارسية كانت بابا فسيحا دخل منه إلى اللغة

---

(١) انظر الفهرست ص ٣٠٤ ، ٣٠٥ .

(٢) انظر : ضحى الإسلام جـ ١ ص ٢٣١ .

(٣) انظر . الفهرست ص ١٢٠ .

العربية مزيج من ثقافة اليونان والهند ، فمثلا لقد ترجم كتاب كليلة ودمنة من الفارسية إلى العربية ، وهو فى الأصل مؤلف بوذى ، أحضره من الهند مبشر مسيحى ويقول « أوليرى » إن خراسان كانت هى القناة التى عبرت منها المادة العلمية فى الرياضة والفلك إلى بغداد ، وأن بعض هذه المادة قد جاء من الهند وإن كان قد أخذ أول الأمر من أصل إغريقى ، ومن المحتمل أن يكون انتقال هذه المادة إلى العرب قد تم عن طريق فارس[1] .

ويشير « أوليرى » فى موضع آخر إلى أن كتاب « السندهند » وهو مؤلف هندى فى الفلك ، من المحتمل أن تكون ترجمته إلى العربية قد تمت بمساعدة نسخة فارسية[2] .

ومما هو جدير بالذكر هنا أن مدرسة جنديسابور التى أسس فيها كسرى أنو شروان معهدا للدراسات الفلسفية والطبية (٥٣١ ـ ٥٧٦ م) قد شهدت الدور الرئيسى فى نقل التراث اليونانى إلى اللسان الفارسى ولم ، يلبث هذا التراث أن تحول إلى اللسان العربى عن طريق الترجمة ومن هذا التراث منطق أرسطو الذى لعب بلاشك دورا بعيد المدى فى تشكيل الثقافة العربية[3]

آية هذا أن الثقافة الفارسية قد لعبت دورها فى بناء العقلية العربية الجديدة سواء بما ترجم من فنون الثقافة الفارسية إلى العربية ؛ أو بما ألفه الفرس الذين حذقوا اللغة العربية متأثرين فى تآليفهم بمعارفهم وثقافتهم القديمة .

---

(١) أنظر : أوليرى : مسالك الثقافة الإغريقية إلى العرب ترجمة الدكتور تمام حسان ص ٢٣٦ .

(٢) انظر : أوليرى : مسالك الثقافة الإغريقية إلى العرب ترجمة الدكتور تمام حسان ص ٢٢٩ .

(٣) أنظر : تاريخ الفلسفة فى الإسلام (دى بور) ص ١٨ — ٢١ .

مظاهر التأثير الفارسي :

يمكن القول بأن التأثير الفارسي في الحياة العربية كان أبعد مدى وأوضح أثرا في المجال الاجتماعي الذي يبرز فيه الباحثون مظاهر كثيرة من ذلك التأثير ، ويعددون ألوانا مختلفة من الأنظمة الاجتماعية والإدارية التي اقتبسها العرب من الفرس[1] .

وفي المجال الثقافي كانت هناك تأثيرات أيضا ، ولكنها - في أغلب الظن - لم تصل إلى ذلك المدى البعيد الذي يصوره لنا بعض الباحثين الذين يذهبون في ذلك السبيل إلى حد تكاد تنعدم معه الشخصية العربية انعداما كاملا يقول « براون Browen » : « خذ مما يسمى عامة علوم العرب ، العمل الذي أسهم به الفرس تجد أنك أخذت خير نصيب[2] » .

ويقول « پول دي لاجارد Poul de Lagarde » : « ليس بين المسلمين الذين حققوا شيئاً في ميدان العلم سامي واحد[3] »

ويقول س . الجود C. Elgood : « إن فارس أسهمت بالجانب الأكبر من علوم العرب[4] » .

ويقول فون كريمر Von Kremer : « إن النحو العربي من وضع الأجانب

---

(١) أنظر : تراث فارس ص ٨٩ وما بعدها (فارس والعرب - الفصل الذي كتبه ر . لبي R. Levy أستاذ الفارسية بجامعة كمبرج وترجمة محمد كفافي وانظر : إيران في عهد الساسانيين : ترجمة يحيي الخشاب . وانظر : الحضارة الإسلامية ومدى تأثرها بالمؤثرات الأجنبية . ترجمة : مصطفى طه بدر . وانظر : Persia Revolution. by. Prof. Browen.

(٢) أنظر : تراث فارس ص ٣٧٠ (العلم في فارس - الفصل الذي كتبه . س الجود C. Elgood ترجمة : السيد يعقوب بكر .

(٣) نفس المصدر .

(٤) أنظر : تراث فارس : ص ٣٧٣ .

من الآراميين والفرس وقد أوجدته الحاجة التى أحس بها هؤلاء الأجانب لتعلم كتابة اللغة العربية وقراءتها على وجه صحيح ، وعلى الأخص غير العرب الذين أرادوا أن يكرسوا حياتهم للدراسات العلمية ، وواضعو النحو العربى هم الأجانب من الجنسيات الآرامية والفارسية الذين دخلو الإسلام[١] » .

وقد لايستطيع إنسان ان ينكر أن الثقافة الفارسية سواء منها العناصر الأصلية أو الدخيلة قد لعبت دورا ما فى بناء العقلية الإسلامية الجديدة ، وهذه التراجم التى ألمحنا إليها آنفاتشير إلى ذلك الدور ؛ ومع ذلك فإن هذه الأقوال السابقة لا تسلم من مبالغة ، ولعلنا نستطيع أن نتصور هذه المبالغة إذا عرفنا أن العلوم العربية الأصلية قد بدأت أولا بمحاولات عربية ، فالنحو العربى الذى يزعم ڤون كريمر Von Kremer أنه وضع بواسطة الأجانب من الآرميين والفارسيين أول من كتب فيه رجل عربى خالص العروبة وهو « الخليل ابن أحمد» الذى اخترع علم العروض والقافية ، وجعل بحور الشعر العربى ستة عشر بحرا كانت هى البحور التى نظم منها الشعراء الفرس أنفسهم[٢] والخليل بن أحمد هو الذى أملى كتابه فى النحو على سيبويه . وأول من ألف فى الفقه « مالك بن أنس » وفى الأصول . الإمام « محمد ابن إدريس الشافعى » وكلاهما عربى النسب والمربى ؛ فمن الإسراف أن ننفى عن العرب كل فضل فى ذلك المضمار ، وأن ننسب الفضل كل الفضل فى هذه النهضة العلمية الشاملة إلى الأجانب من فرس وغير فرس .

نعم قد تبرز لنا أسماء طائفة غير يسيره من العلماء الفرس الذين أثروا تأثيرا

---

(١) الحضارة الإسلامية ومدى تأثرها بالمؤثرات الأجنبية : ص ٩٠ .

(٢) أنظر : تراث فارس ص . ٢٨ الادب الفارسى ـ الفصل الذى كتبه ١ . ج . أربرى A. j . Arbery أستاذ العربية بجامعة كمبردج وترجمه محمد كفافى)

أكيداً فى شكل الثقافة العربية وبنائها على طول مراحل التاريخ من أمثال : « سيبويه » (ت ٧٩٣) ، الكسائى (ت ٨٠٥) ، الفراء (ت ٨٢٢) وهؤلاء كانوا من النحاة ، ومن اللغويين ؛ ابن قتيبة (ت ٨٨٩) والجوهرى (ت ١٠٠٢) وابن فارس (ت ١٠٠٥) ، ومن الفقهاء والمتكلمين أبو حنيفة (ت ٧٦٧) والغزالى (ت ١١١١) والنسفى (ت ١١٤٢) والشهرستانى (ت ١١٥٣) ثم المفسر النحوى الزمخشرى (ت ١١٤٣) والبخارى المحدث (ت ٨٧٠) والشاعران بشار بن برد (ت ٧٨٣) وأبو نواس (ت حوالى ٨١٠) والمترسلان ابن المقفع (ت ٧٥٧) وبديع الزمان (ت ١٠٠٧) والجغرفيان ابن خرداذبة (ت ٨٤٨) وابن رسته (ت ٦٠٣) والمفسر المؤرخ الطبرى (ت ٩٢٣) والمؤرخان . البلاذرى (ت ٨٩٢) والدينورى (ت ٨٩٥) والفلاسفة العلماء . الرازى (ت ٩٢٣) والبيرونى (ت ٩٧٣) وابن سينا (ت ١٠٣٧) والرياضيان . فخر الدين الرازى (ت ١٢٠٩) ونصير الدين الطوسى (ت ١٢٧٣)[١] . »

قد تبرز لنا أسماء طائفة من هؤلاء العلماء المسلمين الأجلاء الذين ينتمون إلى أصل فارسى ، فلانستطيع إنكار أثرهم كلٌّ فى ميدانه الذى تخصص له .

ولكن ذلك لاينبغى أن يحملنا على تلك المبالغة التى ذهب إليها هؤلاء الباحثون فى أقوالهم السابقة من جعل الفرس هم أصحاب اليد الأولى فى بناء الثقافة العربية ؛ فمن غير شك كانت للعرب محاولات أصيلة فى هذا المضمار دفعتهم إليها طبيعة التطور ، وحاجتهم إلى حماية القرآن وصيانته بتأليف العلوم العربية والشرعية التى تيسر فهمه وتبقى على فصاحته وعربيته . ثم أسهم هؤلاء العلماء الفرس وغيرهم فى مواصلة هذه النهضة والارتقاء بها مع بقاء العناصر العربية الأصيلة متميزة وسط هذا الاختلاط الثقافى الكبير .

---

(١) سردنا هذا الثبت من : تراث فارس : ص ٢٦٥ .

على أية حال لقد شهد العصر العباسى اتساع الحركة العلمية ونضجها وتشعبها ، وأخذ الفكر الإسلامى عبر انطلاقه مع التاريخ وتفاعله مع الأحداث يهضم مزيجا من ثقافات كثيرة ومختلفة تلتقى فيها العناصر الفارسية والهندية واليونانية والرومانية .

ولعله من الصعب أن نميز عنصرا ثقافيا من هذه العناصر عن غيره ، وأن نحدد بصفة أكيدة قاطعة كل أثر من آثاره فى بناء الفكر الإسلامى الجديد سواء فى مجال العلم أو مجال الأدب ، فلقد قبست العقلية العربية من كل هذه العناصر وأخذت من كل هذه التيارات الفكرية والدينية التى زخرت بها البيئات الإسلامية بعد عصر الفتوحات وازدهار حركات الترجمة ، ولكن على الرغم من كل ذلك ، فقد ظلت تلك العقلية العربية فى بنائها الجديد ترتكز على قاعدة ثابتة هى : عقيدة الإسلام ، وثقافة القرآن .

ومهما يكن من أمر . فإن الثقافة الفارسية قد أسهمت بنصيب ما فى تطور الفكر الإسلامى ومع صعوبة تحديد هذا النصيب ـ كما أسلفنا ـ فإنه ليس من الصعب أن نتميز بعض الملامح التى يمكن ردها إلى الروح الفارسى .

ولعل الذى يعنينا من هذا كله فى بحثنا هذا ، هو الدور الذى لعبته الديانات الفارسية القديمة من زرادشتية ومانوية ومجوسية فى تطور علم الكلام فى الإسلام وبخاصة مذهب المعتزلة الذى يقرر الباحثون أنه لم يسلم من تأثيرات أنواع اللاهوت المختلفة التى كانت شائعة فى الأقاليم الفارسية والبيزنطية وبخاصة إقليم العراق .

وعند حديثنا عن نشأة الاعتزال فى الفصل الذى سنعقده خاصا بذلك سنوضح مدى علاقة المعتزلة ومبادئهم بهذه الديانات ، كما سنوضح مدى علاقة ذلك بالفلسفة اليونانية .

ولعل من المناسب أن نذكر هنا أن بعض الاتجاهات الواضحة التى ظهرت فى الشعر فى العصر العباسى ، كانت فى معظم أمرها انعكاسا من الأدب الفارسى جهة ، ومن الحياة الفارسية من جهة أخرى .

منها :. ذلك الاتجاه الماجن الذى تزعمه وحمل لواءه إمام المحدثين بشار ابن برد الشاعر الفارسى المشهور ، ثم سار على نهجه طائفة من الشعراء الذين طبع معظم شعرهم بطابع المجون والتعمق فى وصف اللذائذ والإسراف فى الحديث عن الخمر والغزل بالمذكر ووصف مجالس الغناء والشرب ، وغير ذلك من الموضوعات التى عالجها الشعراء وافتنوا فيها وعلى رأسهم أبو نواس ، ومطيع بن إياس ، وصريع الغوانى ، وغيرهم ممن امتلأت دواوينهم وآثارهم بذلك الشعر الماجن .

إن مجرد الحديث عن الخمر وأنواعها ومجالسها ووصف لذائذها ، كذلك الحديث عن النساء والشغف بجمالهن والتغنى بحبهن ، ليس بدعا فى الشعر العباسى ، وليس شيئا جديدا لم يطرقه الشعراء من قبل ، ولكن الشىء الجديد الذى أضيف إلى تلك الموضوعات هو ما اتسمت به من تنوع وإحاطة بتفاصيل الشعور الإنسانى حينما تغمره اللذة ، ثم تعبير جرىء لايتماشى والذوق الاجتماعى أو القيم الأخلاقية ؛ فإذا كان الشعر العربى من قبل قد عرف الغزل ووصف الخمر ، فإنه قد تناول ذلك ببساطة تشبه بساطة البيئة التى نشأ فيها ، وبقدر من المحافظة يتمشى مع تقاليد تلك البيئة وأخلاقها . فليست الحياة العربية فى جاهليتها وإسلامها تشبه الحياة الفارسية التى اصطخبت على طول تاريخها بألوان الترف وفنون اللذة ، وليس الميراث الثقافى الذى تكونت فيه عقلية الشاعر العربى على قدر ذلك الميراث الذى تكونت فيه عقلية الشاعر الفارسى ، ثم ليست القيم الأخلاقية التى شب عليها وعاش بها المجتمع العربى من نوع تلك القيم الأخلاقية التى تربى عليها المجتمع الفارسى ؛

وإذا كان العمل الأدبي هو في طبيعته شيء يتقوم بهذا كله ، فلا بد من أن يختلف من مجتمع إلى آخر تبعا لاختلاف البيئة والثقافة وقيم الأخلاق . ومن هنا فإن حديث امرىء القيس وعمر بن أبي ربيعة مثلا عن المرأة ، يختلف عن حديث شاعر كبشار ، ووصف الأعشى للخمر لا يكون كوصف أبي نواس ؛ فكل يمثل أخلاقه وثقافته وتقاليد مجتمعه .

على أننا لو رجعنا إلى دواوين الشعراء قبل العصر العباسي — جاهليين وإسلاميين — لا نكاد نرى فيها مكانا ملحوظا لوصف الخمر والحديث عنها ولا للمجون والغزل الحسي المكشوف ، كما نرى ذلك في دواوين المحدثين كبشار وأبي نواس ، فديوان أبي نواس يكاد يستغرق في خمرياته ومجونه وغزله بالمؤنث أحيانا وبالمذكر أحيانا أخرى .

والغزل بالمذكر موضوع من موضاعات الشعر لم يعرف إلا على يد هؤلاء الشعراء الماجنين الذين أفردوا له قصائد طويلة أتوا فيها ببدع ينفر منه ذوق العربي وخلقه وتقاليده ؛ فعمر بن أبي ربيعة مثلا وهو الشاعر الغزل مهما أسرف في الحديث عن غوانيه ، واستنفد طاقته الفنية في التغني بهن ، لا يمكن أن يكون مسرفا إسراف أبي نواس في حديثه لبعض غلمانه :

« ياماسح القبلة من خده   من بعد ما قد كان أعطاها
خشيت أن يعرف إعجامها   مولاك في الخد فيقراها
ولو علمنـــا أنه هكذا   كنا إذا بسنا مسحناها[1] »

فهذه نزعة شاذة لم يكن لها وجود قبل بشار وأبي نواس ، أو بعبارة أخرى قبل أن يتسلط الروح الفارسي بحضارته وثقافته على الحياة العربية ويغمرها بهذه الاتجاهات المختلفة التي باعدت بينها وبين طابعها الصحراوي القديم .

---

(١) ديوان أبي نواس ص ٤٠٠ .

وكما أن بشارا وأبا نواس قد قادا إلى ذلك الاتجاه ، فإن أبا العتاهية من ناحية أخرى قد قاد إلى اتجاه مقابل ، ذلك هو الزهد .

وزهد أبي العتاهية ليس زهدا سطحيا يقوم على فكرة بسيطة ، وإنما هو زهد يرتكز على أسس علمية وفلسفية ودينية ، وهذا هو الفرق بينه و بين الزهد الذى عرف من قبل .

لقد زهد أبو العتاهية فى الدنيا وفى لذائذها ، وخوَّف من الموت وما بعد الموت ، والذى يرجع إلى ديوانه يرى مبلغ دقته فى تصوير معانيه ومدى عمقه فى فلسفته التى بنى عليها زهده يقول فى تصويره معنى الحياة : ـ

حياتك أنفاس تعد فكلما مضى نفس منها نقصت به جزءا

يميتك ما يحييك فى كل ساعة ويحدوك حادٍ مايريدبك الهزءا[1]

ويقول فى تحقير الحياة وأنها دار فناء : ـ

جمعوا فما أكلوا الذى جمعوا وبنوا مساكنهم فما سكنوا

فكأنهم ظعن بها نزلوا لما استراحوا ساعة ظعنوا[2]

بهذا وبغيره يتبين لنا أن الثقافة الفارسية فى هؤلاء الشعراء والكتاب قد طورت مناهج الفكر العربى وأمدت الشعراء والكتاب بزاد فكرى جديد تجلت آثاره فى إنتاجهم .

وإلى جانب ذلك التأثير الموضوعى ، كانت هناك تأثيرات أخرى شكلية يمكن أن نرى مظاهرها فى الدور الذى قام به «عبد الحميد بن يحيى» فى إطالة الكتابة وتفخيمها واستعمال التحميدات فى فصول الكتب ، فقد أجمع النقاد والكتاب

---

(١) ديوان أبى العتاهية ص ١٠ .

(٢) ديوان أبى العتاهية ص ٢٧٣ .

على أن عبد الحميد أمام طور[1] جديد فى الكتابة العربية اقتفاه الكتاب من بعده. قال ابن النديم : « . . عنه أخذ المترسلون ولطريقته لزموا ، وهو الذى سهل سبيل البلاغة فى الترسل[2] » .

وقال صاحب العقد الفريد : « كان عبد الحميد ، أول من فتق أكمام البلاغة وسهل طرقها وفك رقاب الشعر[3] »

وقال المسعودى : « . . . صاحب الرسائل والبلاغات وهو أول من أطال الرسائل واستعمل التحميدات فى فصول الكتب ، فاستعمل الناس ذلك بعده[4] » وليس من شك فى أن الكتابة العربية فى عمومها بعد عبد الحميد ، قد تأثرت بذلك المنهج الذى وضعه وهو منهج الإطالة والتفخيم .

والإطالة والتفخيم ، ظاهرتان فى الأسلوب الفارسى والروح الفارسى بصفة عامة ؛ فالفرس كانوا يعظمون ملوكهم ويكبرون من شأنهم ، وكان هذا يقتضى أن يطيلوا ليهم الكلام ويعظموا أمرهم فى المكاتبات ، فسرت هذه الظاهرة من أسلوب عبد الحميد إلى الإنشاء العربى .

وإلى جانب هذا كله ، نرى تأثيرات أخرى تتعلق بالعقائد والمذاهب الكلامية ، فظاهرة الزندقة التى تفشت فى ذلك العصر ترجع ، فى أساسها إلى أصول فى الديانات الفارسية القديمة . والمذاهب الكلامية التى انتشرت فى ذلك العصر تستند هى الأخرى — فى بعض جوانبها — إلى أصول من تلك الديانات ، فقد ذكر « كرستنسن » فى كتابه « إيران فى عهد الساسانيين » أن المسيحى « بولس برسا »

---

(١) راجع ما كتبناه عن خصائص نثر عبد الحميد فى كتابنا « النثر الفنى وأثر الجاحظ فيه ص ١٢٧ ما وبعدها » .

(٢) الفهرست ص ١١٧ .

(٣) العقد الفريد ج ٣ ص ١٠٦ .

(٤) مروج الذهب ج ٣ ص ١٧٨ .

ألف : « مختصرا لمنطق أرسطو باللغة السريانية لكي يقرأه الملك « كسرى »
وقد عرض فيه الآراء المختلفة الخاصة بالله والعالم على النحو التالى . « فقد وجدمن
يعتقدون فى إله واحد ويدعى آخرون أنه ليس بواحد ، ويقول آخرون بأن له
صفات متضادة ، وينفى آخرون عنه الصفات ، وبعض يقول إنه قادر على كل شيء ،
وبعض آخر يقول إن قدرته لا تشمل كل شيء ، وبعض آخر يقول إنه خلق الدنيا وكل
مافيها ، وآخرون يقولون إنه ليس خالق كل شيء ، وهناك من يقول إن العالم محدث
وآخرون يقولون إنه قديم » .

ثم يعلق « كاسارتللى » على ذلك بقوله : « إن المؤلف هنا يصف الأراء
الشائعة فى صلب الديانة الإيرانية نفسها فى الوقت الذى عاشت[1] فيه » .

فبناء على كلام « كاسارتللى » يكون هناك جانب من القضايا التى قامت
عليها المذاهب الكلامية قد تأثر بالديانات الإيرانية .

ومهما يكن من أمر ، فإن الأدب العربى والفكر الإسلامى ، قد تأثرا فى كثير من
جوانبهما بالثقافة الفارسية التى قامت بدورها — إلى جانب الثقافات الأخرى —
فى إنضاج الحياة العقلية والأدبية فى المجتمع العربى . وإن هذه القضية لترقى إلى مرتبة
اليقين العلمى إذا نحن تصورنا ذلك الاتصال العميق الذى كان يسود الحياة فى المجتمع
العربى فى العهد العباسى بين الفرس والعرب ، وإذا تصورنا ما كان لهؤلاء الفرس
من ثقافة قديمة وحضارة عريقة وآداب راقية ورثوها على مر الأجيال وعلى طول
التاريخ من أمتهم التى كانت من أوفر أمم العالم حضارة وعلما ومدنية ، ثم إذا تصورنا
آخر الأمر ما كان لهؤلاء الفرس - وبخاصة البرامكة — من سلطان على الدولة العربية ؛
فقد أخذوا ينشرون ثقافتهم ويبعثون تاريخهم العلمى والثقافى والأدبى ، ولم يكن

---

(١) إيران فى عهد الساسانيين — ترجمة الدكتور يحى الخشاب ص ٤١١ ، ٤١٢ .

للعرب — وهم حديثو عهد بحضارة وملك — إلا أن يقبلوا على هذه الثقافات ويعبوا من كئوسها حتى يقيموا ملكهم على أساس مكين من العلم والحضارة والثقافة .

ثانيا — الثقافة الهندية وأثرها : —

لم يكن الدور الذى قامت به الثقافة الهندية فى تغذية العقلية العربية وبناء الفكر الإسلامى بأقل خطرا من الدور الذى قامت به الثقافة الفارسية ، فقد كان للهنود من قديم الزمان علم وحكمة وفلسفة ، ومعرفة واسعة بالحساب والرياضة والفلك والتنجيم والطب ، كما كان لهم آداب وقصص وفنون مختلفة وحرف كثيرة ، وقد عرف المؤرخون فى الشرق والغرب هذه الثقافة الواسعة التى اشتهر بها الهنود فأشادوا بها وتحدثوا عنها ، فيقول « دى بور » : « الهند تعد بلاد الحكمة على الحقيقة ، وكثيرا مايقول العرب فى كتبهم إنها مهد الفلسفة[١] » ويقول « كارل بروكلمان » : « وفى بغداد التقى الطب اليونانى بالطب الهندى على صعيد واحد ، فقد سبق لهارون الرشيد نفسه أن استدعى الطبيب الهندى « منكه » إلى بغداد كما سبق للبرامكة أن أمروا بنقل بعض كتب الطب الهندية إلى اللغة العربية[٢] » ويقول القفطى فى أخبار الحكماء : « والهند هم الأمة الأولى كثيرة العدد فخمة ، الممالك ، قد اعترف لها بالحكمة وأقر بالتبريز فى فنون المعرفة ، كل الملل السالفة ، وكان الصين يسمون ملك الهند ملك الحكمة لفرط عنايتهم بالعلوم ، فكان الهند عند جميع الأمم معدن الحكمة وينبوع العدل والسياسة[٣] » ويقول الجاحظ : « اشتهر الهند بالحساب وعلم النجوم وأسرار الطب والخراط

(١) تاريخ الفلسفة فى الإسلام ـ دى بور ـ ترجمة ـ أبوريدة ـ ص ١٢ .
(٢) تاريخ الشعوب الإسلامية ـ كال بروكلمان ـ ترجمة منير البعلبكى وآخر ج ٢ ص ٣٩ .
(٣) أخبار الحكماء للقفطى ص ٢٦٦ .

والنجر والتصاوير والصناعات الكثيرة العجيبة[1] » ويقول الأصفهانى : « إن الهند لهم معرفة بالحساب والخط الهندى واسرار الطب وعلاج فاحش الأدواء والرق وعلم الأوهام وخرط التماثيل ونحت الصور وطبع السيوف والشطرنج[2] » والمسعودى فى « مروج الذهب » والبيرونى فى « ماللهند من مقوله » ونللينو فى كتابه « علم الفلك » يتحدثون عن مدى ثقافة الهند وحكمتهم وفلسفتهم وإحاطتهم بعلوم الفلك والطب والتنجيم .

ولقد اتصل العرب بهذه الثقافات وأفادوا منها منذ أن كانت لهم صلة بالهند أيام السلم عن طريق التجارة ، أو أيام الحرب فى عهد الفتوحات[3] فلقد فتح العرب السند وكابل وكشمير[4] ، وأصبحت هذه البلاد خاضعة للدولة الإسلامية ، فأتاح ذلك للعرب أن يتصلوا بالهنود وللهنود أن يندمجوا فى الحياة الإسلامية ، و يتنقلوا فى ربوعها من بلد إلى آخر ، وحينئذ تم اللقاح الثقافى بين العرب والهند .

فقد كان من بين الهنود الذين أسروا فى الحرب من برز فى العلم والأدب والشعر ، كابن الأعرابى ، وأبى معشر نجيح السندى ، وأبى عطاء السندى ، وغيرهم .

إذن لقد كان للثقافة الهندية فى مختلف مناحيها دور هام فى إنضاج الفكر الإسلامى وفيما يلى سنبرز ذلك الدور ونبين أهم مظاهر التأثير الهندى فى الثقافة العربية بصفة عامة .

١ ـ التأثير الهندى فى الأدب العربى : ـ

نقل من الأدب الهندى قصص كثير ، نجده متناثرا فى ثنايا كتب الأدب والتاريخ . كالبيان والتبيين ، وعيون الأخبار والوزراء ، والكتاب ، والعقد الفريد

---

(١) رسائل الجاحظ ص ٧٣ .
(٢) محاضرات الادباء جـ ١ ص٩٣ .
(٣) أنظر : دى بور تاريخ الفلسفة فى الإسلام ص ١٢ ، وضحى الإسلام جـ ١ص٢٤٤
(٤) المسالك والممالك لابن فرداذبه ص ٦٢ .

وأدب الكاتب، وغيرها، فكثيرا ما نجد مؤلفى هذه الكتب يقولون فى مناسبات كثيرة « ومما نقل عن الهند » أو « ومما جاء فى كتب الهند » أو « وفى كتاب الهند » ثم يذكرون بعد ذلك بعض القصص الهندى الذى يصور لنا أحوال ملوكهم وطبيعة حياتهم وأخبار بلادهم وحياة نسائهم وحكمائهم، كالذى ذكره الجهشيارى من قصة بعض ملوكهم حينما أهدى إليه حلى وكسوة[1] ، والذى ذكره ابن قتيبة من قصة الناسك الذى كان يملك عسلا[2] وتمرا .

وأغلب الظن أن الأدب العربى قد تأثر — فى بعض جوانبه — بهذا القصص الهندى الذى يغلب عليه الطابع الرمزى، والذى يهدف إلى علاج بعض العيوب الاجتماعية ؛ فكتاب البخلاء للجاحظ هو نوع من تلك القصص الرمزية التى يهدف مؤلفها من ورائها إلى التهكم بالبخلاء والسخرية منهم حتى يقلعوا عما هم فيه من بخل ، وقد أشرنا من قبل إلى أن كتاب « كليلة ودمنة » وهو مجموعة من القصص التصويرية التى جاءت على ألسنة الحيوان قد أثر تأثيراً كبيراً فى الأدب العربى حيث حذا حذوه ونسج على منواله الكثيرون من الكتاب على نحو ما تقدم .

وقد ذكر ابن النديم — عدا كتاب كليلة ودمنة — طائفة من الكتب الهندية التى تضمنت كثيرا من الأحاديث والخرافات والأسمار منها : كتاب السندباد الكبير والسندباد الصغير، وكتاب « هابل » فى الحكمة، وكتاب « الهند » فى قصة هبوط آدم، وكتاب « ديك الهند » فى الرجل والمرأة، وكتاب « ملك الهند » القتال والسباح[3] . وأغلب الظن أن هذه القصص ونحوها قد تركت أثراً فى الأدب العربى ، ولا سيما عند كتاب الأخبار والأقاصيص والأسمار والخرافات والمقامات فى القرن الرابع وما بعده ، من أمثال أبى حيان التوحيدى وأبى المطهر الأزدى

---

(١) الوزراء والكتاب ص ١١ .

(٢) عيون الأخبار ج ١ ص ٢٦٣ .

(٣) الفهرست ص ٣٠٥ .

وأبى على التنوخى وبديع الزمان الهمذانى وغيرهم ، وإذا كنا قد لا حظنا أثر كليلة ودمنة فى تلك الكتب التى ألفت على غراره ، فمن المرجح أن يكون للقصص الهندى بصفة عامة تأثير على الأدب العربى وبخاصة فيما نراه من أحاديث السمر والخرافة التى غنيت بها مصنفات الكتاب فيما بين القرنين الثالث والرابع ، ويقال إن فى قصص ألف ليلة وليلة التى اشتهرت فى الأدب العربى قصصاً كثيرة ترجع إلى أصول هندية(١) .

وليس القصص هو المجال الوحيد الذى وضح فيه تأثير الأدب الهندى فى الأدب العربى ؛ فإن هناك مجالا آخر لعله أفسح من ذلك المجال ذلك هو الحكمة الهندية ؛ فقد اشتهر الهند ـ كما عرفنا ـ بأنهم أهل حكمة ، وبلادهم تعد بلاد الحكمة ، وقد ركز الهنود خلاصة تجاربهم العميقة فى جمل قصيرة هى أشبه ما تكون بالأمثال العربية التى يتضمن كل مثل منها تجربة إنسانية توجه إلى خلق كريم أو مبدأ نبيل ، وكما أن القصص الهندى قد انتشر بكثرة فى ثنايا كتب الأدب العربية انتشر كذلك هذا اللون من الحكمة الهندية(٢) التى ترجم منها الكثير فى عهد المنصور والرشيد(٣) ، وقد تأثر به الأدب العربى واقتبس الشعراء من معانيه ، وكم من أقوال فى الحكمة الأخلاقية والسياسية أخذت من قصص الهنود وأساطيرهم(٤) .

وقد تأثرت البلاغة العربية كذلك بالبلاغة الهندية ، فقد نقل لنا الجاحظ ترجمة الصحيفة الهندية فى البلاغة وفيها : « أول البلاغة اجتماع آلة البلاغة ، وذلك

---

(١) أنظر ضحى الإسلام ج ١ ص ٢٦١ .

(٢) فى كتاب « سراج الملوك » فصل من حكم « شاناق » الهندى مأخوذ من كتاب له اسمه « منتخل الجواهر » وفى كتاب عيون الأخبار لابن قتيبة ج ١ طائفة كبيرة من الأمثال والحكم الهندية .

(٣) أنظر : تاريخ الفلسفة فى الإسلام ـ دى بور ـ ص ١٢ .

(٤) نفس المصدر .

أن يكون الخطيب رابط الجأش ، ساكن الجوارح ، قليل اللحظ ، متخير اللفظ لا يكلم سيد الأمة بكلام الأمة ، ولا الملوك بكلام السوقة ، ويكون فى قواه فضل للتصرف فى كل طبقة ، ولا يدقق المعانى كل التدقيق ، ولا ينقح الألفاظ كل التنقيح ولا يصفيها كل التصفية ولا يهذبها غاية التهذيب ، ولا يفعل ذلك حتى يصادف حكيما أو فيلسوفا[1] عظيما . . . . إلخ » .

ونحن إذا لاحظنا خلاصة هذه الكلمة ، نجد أنها هى الأساس الذى اعتمدت عليه البلاغة العربية وهو « رعاية مقتضى الحال » بل إن للجاحظ نفسه رأيا فى البلاغة لا يكاد يخرج فى معناه عما جاء فى صحيفة البلاغة الهندية .

يقول الجاحظ فى المناسبة بين الألفاظ والمقام الذى تقال فيه : « . . . فإن رأيى فى هذا الضرب من هذا اللفظ أن أكون مادمت فى المعانى التى هى عباراتها والعادة فيها أن ألفظ بالشىء العتيد الموجود ، وأدع التكلف لما عسى ألا يسلس ولا يسهل إلا بعد الرياضة الطويلة ، وأرى أن ألفظ بألفاظ المتكلمين مادمت خائضا فى صناعة الكلام مع خاص أهل الكلام ؛ فإن ذلك أفهم عندى وأخف لمؤنهم على ، ولكل صناعة ألفاظ قد حصلت لأهلها بعد امتحان سواها فلم تلزق بصناعتهم إلا بعد أن كانت مشاكلا بينها وبين تلك المعانى ؛ وقبيح بالمتكلم أن يفتقر إلى ألفاظ المتكلمين فى خطبة أو رسالة أو فى مخاطبة العوام والتجار ، أو فى مخاطبة أهله وعبده وأمته ، أو فى حديثه إذا حدث أو خبره إذا أخبر ، وكذلك من الخطأ أن يجلب ألفاظ الأعراب وألفاظ العوام وهو فى صناعة الكلام داخل ، ولكل مقام مقال ولكل صناعة شكل[2] » .

فنحن نلاحظ من مطابقة كلام الجاحظ بكلام الصحيفة الهندية ، أن الفكرة

---

(١) البيان والتبيين ج ١ ١٠٧ .

(٢) الحيوان ج ٣ ص ٣٦٨ ، ٣٦٩ .

التي يدور حولها الكلامان فكرة واحدة ، وهى ضرورة الملاءمة بين الكلام وبين مقتضى الحال ، وهذا هو جوهر البلاغة العربية .

ونحن بهذا لا نزعم أن الجاحظ قد تأثر من غير شك بما جاء فى الصحيفة الهندية ، وأنه لم يقرر رأيه فى مشكلة الألفاظ والمعانى وضرورة الملاءمة بينهما إلا بعد أن أطلع على هذه الصحيفة ، فلربما يكون قد اهتدى إلى ذلك بنفسه، ولكن إثبات الجاحظ لهذه الصحيفة فى بيانه ووجود هذا التوافق بين رأيه وبين ما جاء فيها يوحى — على الأقل — باحتمال هذا التأثر .

٢ — التأثير الهندى فى العلم : —

سبق أن أشرنا إلى العلوم التى تفوق فيها الهنود وكانت لهم فيها قدم راسخة ومعرفة واسعة ، كالرياضة والتنجيم والفلك والطب والحساب ، وقد أخذ المسلمون من هذه العلوم وأفادوا منها قبل أن يتصلوا بالعلم اليونانى[١] ، وربما كانت الرياضة والفلك هما المادة الأولى التى سبق التأثير الهندى فيها التأثير اليونانى ، وإن كان من المحتمل أن يكون الهنود قد نقلوا هذه المادة ابتداء عن أصول[٢] يونانية ، إلا أن المصادر تشير إلى أن تأثر المسلمين بهذه العلوم قد جاء عن الهند بطريقة مباشرة ، فيقرر « بروكلمن » أن الطب الهندى والطب اليونانى قد التقيا فى بغداد على صعيد واحد ، وأن هارون الرشيد قد استدعى إلى بغداد طبيباً هندياً اسمه « منكه » وأن البرامكة قد أمروا بنقل بعض كتب الطب الهندى إلى العربية[٣].

ويقرر « دى بور » أن كتاب « السند هند » الذى ترجمه الفزارى إلى اللغة

---

(١) أنظر : كارل بروكلمان ج ٣ ص ٣٩ ، ٤٠ ، دى بور ص ١٣ ؟ وضحى الإسلام ج ١ ص ٢٥٤ .

(٢) أنظر . « أوليرى » مسالك الثقافة الإغريقية إلى العرب ص ٢٣٦ .

(٣) أنظر : كارل بروكلمان . تاريخ الشعوب الاسلامية ج ٢ ص ٣٩ .

العربية قد عرف قبل أن يعرف كتاب « الماجسطى » لبطليموس(١) .

ويحكى نالينو : « أن وفداً من الهند وفد على أبى جعفر المنصور سنة ١٥٤ وفيهم رجل ماهر فى معرفة حركات الكواكب وحسابها وسائر أعمال الفلك على مذهب علماء أمته ، وخصوصا على مذهب كتاب باللغة السنسكريتيه اسمه « براهمسْبِهطَسِدْ هَانْت » ألفه سنة ٦٢٨ م أو (٧٠٦) هجرية ، الفلكى الرياضى « برهمكبت » فكلف المنصور ذلك الهندى بإملاء مختصر ، الكتاب ثم أمر بترجمته إلى اللغة العربية ، وباستخراج كتاب منه تتخذه العرب أصلا فى حساب حركات الكواكب وما يتعلق به من الأعمال ، فتولى ذلك الفزارى وعمل منه زيجا اشتهر بين علماء العرب ، حتى إنهم لم يعملوا إلا به إلى أيام المأمون ، حيث ابتدأ مذهب بطليموس فى الحساب والجداول الفلكية(٢) » .

وهذا الكتاب الذى ألفه « برهمكبت » هو الذى اشتهر بين المسلمين بعد اختصاره باسم « السند هند(٣) » .

ثم يقول نالينو : « . . فاتضح مما بينته أن تأثير علماء الهند والفرس فى نشأة ميل العرب إلى ذلك العلم الجليل سبق تأثير اليونان ولو بزمان قليل(٤) » .

يؤخذ من هذا كله ومن التقارير الكثيرة التى سجلها « البيرونى » فى كتابه « ما للهند من مقوله » أن العلم الهندى وبخاصة الطب والرياضة والفلك ، كان له الفضل فى توجيه المسلمين إلى هذه المجالات .

وإلى جانب هذا ، فقد عرف المسلمون أيضاً منطق الهنود وآراءهم فيما وراء

---

(١) أنظر : تاريخ الفلسفة فى الإسلام دى بور ص ١٣ .
(٢) علم الفلك ــ تأليف نالينو ص ١٤٩ .
(٣) علم الفلك ــ تاليف نالينو ص ١٥٠ .
(٤) علم الفلك ــ تأليف نالينو ــ ص ٢١٤ .

الطبيعة ، ولكن ذلك لا يقاس من ناحية التطور العلمى بما عرفوه عنهم فى الفلك والطب والرياضيات .

أما فى الفلسفة ، فإن هناك مسألة تأثر الفكر الإسلامى بها تأثرا عميقا ، ولا سيما فى أوساط المتكلمين تلك هى مسألة تناسخ[١] الأرواح .

فقد كان السبئية وغالية الشيعة ، يعتقدون أن جزءا من الإله قد حل فى على ، وأن هذا الجزء الإلهى يتناسخ فى الأئمة من بعده[٢] .

ومن شيوخ المعتزلة الذين قالوا بالتناسخ « أحمد بن حائط » الذى تنسب إليه فرقة الحائطية من المعتزلة ، فقد كان يعتقد أن الأرواح لا تفنى ، وأنها بعد مفارقتها الأجساد التى كانت تحل بها تنتقل إلى أجساد أخرى ، وقد استدل من القرآن على ذلك بقوله تعالى : « جعل لكم من أنفسكم أزواجا ومن الأنعام أزواجا يذرؤكم فيه[٣] » .

وينقل لنا « الأغانى » أيضاً أن بعضاً من المتكلمين كانوا يعتنقون مذهباً من مذاهب الهند التى تدين بالتناسخ وذلك هو مذهب « السمنية »[٤] .

يقول صاحب الأغانى : « كان بالبصرة ستة من أصحاب الكلام ، عمرو بن عبيد ، وواصل بن عطاء ، وبشار الأعمى ، وصالح بن عبد القدوس ، وعبد الكريم ابن أبى العوجاء . ورجل من الأزد (قال أبو أحمد : يعنى جرير بن حازم) فكانوا يجتمعون فى منزل الأزدى ويختصمون عنده ، فأما عمرو وواصل فصارا إلى الاعتزال ، وأما عبد الكريم وصالح فصححا التوبة ، وأما بشار فبقى متحيرا

---

(١) ارجع إلى ما كتبه البيرونى عن تناسخ الأرواح عند الهنود فى كتاب ما للهند من مقوله ص ٣٢ .

(٢) الملل والنحل ج ٢ ص ١٠ ، ١١ .

(٣) الفصل : لابن حزم ج ١ ص ٩٠ ، ٩١ .

(٤) راجع تفصيل ما كتبه البيرونى عن هذا المذهب فى : ماللهند من مقولة ص ١٠ .

مخلطا ، وأما الأزدى ، فمال إلى قول السمنية وهو مذهب من مذاهب الهند وبقى ظاهره على ما كان عليه[١] » .

ومما هو جدير بالذكر فى هذا المقام ، أن التصوف الإسلامى قد تأثر فى كثير من عناصره بالمذاهب الفلسفية الهندية ، ولقد أوضح البيرونى فى كتابه « تحقيق ما للهند من مقولة » مظاهر ذلك التأثر ، وأفاض فى الحديث عن التيارات الفكرية الهندية التى سرت إلى الحياة الروحية فى الإسلام وكونت جزءا من عناصرها[٢] .

ويشير « نيكلسون » إلى أن التصوف الإسلامى لم يخل من آثار بوذية ، وأن فكرة الفناء التى يعتبر «أبو يزيد البسطامى» أول من تكلم فيها من المتصوفة المسلمين كلاما واضحا قد جاءت من أصل بوذى ، وأنه تلقاها أول ما تلقاها عن شيخه أبى على السندى[٣] ويشير « أوليرى » إلى هذه الحقيقة نفسها عند حديثه عن حياة الولى « أبى اسحاق ابراهيم بن أدهم » حيث يقرر أن البوذية كان لها تأثير على الإسلام ممثلا فى حياة « ابراهيم بن أدهم » فهو يقول : « ولكن النظرة الفاحصة إلى سيرته توضح أنها نسخة إسلامية من حياة « غوتاما بوذا » ويبدو معقولا أن نفرض أن المسلمين وقفوا على هذه السيرة فى « مرو » حيث انتشرت الرواية البوذية ، ويحتمل أن هذه القصة قد دخلت الدوائر الإسلامية فى أوائل العصر العباسى[٤] .

وإذا كان « البيرونى ونيكلسون » قد ذكرا أن فكرة الاتحاد والفناء فى التصوف الإسلامى عنصر من عناصر التأثير الهندى ، فإن هذه الفكرة

---

(١) الاغانى ج ٣ ص ٢٤ .

(٢) أنظر : تحقيق ماللهند من مقوله : ص ١٦ — ٣٤ .

(٣) الصوفية فى الإسلام — نيكلسون — ترجمة نور الدين شريبة ص ٢٢ .

(٤) أوليرى — مسالك الثقافة الإغريقية إلى العرب . ترجمة تمام حسان ص١٩٧—١٩٨

قد رددت فى أشعار المتصوفة المسلمين[1] .

وهكذا نرى أن الثقافة الهندية فى مجالاتها المختلفة ، كان لها أثر مباشر على الفكر الإسلامى بصفة عامة ، وأنها قد لعبت دورا محسوسا فى بعث تيارات عقلية أسهمت بنصيب كبير فى تكوين مدرسة من أهم مدارس الفكر فى الإسلام تلك هى مدرسة المعتزلة .

فلئن كان التراث العقلى اليونانى ـ وبخاصة منطق أرسطو ـ كان هو الأساس الأول الذى ارتكزت عليه دعائم هذه المدرسة ، إلا أن هذا التراث لم يخلُ فى مقوماته الأولى من تأثيرات العقل الهندى .

ثالثا : الثقافة اليونانية وأثرها : ـ

لقد توالت جهود العلماء والباحثين منذ عشرات السنين للكشف عن الطريقة التى تم بها انتقال التراث اليونانى إلى العرب ، وعن الفترة التاريخية التى بدأ فيها هذا الانتقال[2] .

والنتيجة العامة التى انتهت إليها هذه الجهود ـ على ما يؤخذ من المصادر العربية والإفرنجية ـ هى أن نصارى السريان الذين كانوا منتشرين فى مدارس الرها ونصيبين وحران وجنديسابور ، هم الذين قاموا بالجهد الأكبر فى نقل الثقافة اليونانية إلى اللسان العربى بعد أن أخذوا هذه الثقافة من الإسكندرية وأنطاكية .

والدور الذى قام به السريان فى نقل التراث اليونانى[3] يرجع إلى مستهل

(١) ذكر الدكتور زكى مبارك فى كتابه : التصوف الإسلامى فى الأدب والأخلاق ، نماذج كثيرة من الشعر الصوفى الذى عالج فكرة الفناء .

(٢) كتب الدكتور « ماكس مايرهوف » بحثا طويلا فى هذا الموضوع ، ترجمه الدكتور عبد الرحمن بدوى فى كتابه « التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية » ص ٣٧ .

(٣) لقد نقل السريان أولا هذا التراث إلى اللغة اليونانية ثم نقلوه من السريانية إلى العربية .

القرن الرابع الميلادى حيث قام بروبوس Probus وهو قسيس طبيب من أنطاكية لأول مرة بنقل مجموعات من الحكم اليونانية[١] .

وقد امتد هذا النشاط السريانى فى نقل التراث اليونانى إلى القرن العاشر الميلادى تقريباً ، وإن كانت أول ترجمة وصلت إلينا ترجع إلى عصر المأمون أى إلى القرن الثالث الهجرى ، أما التراجم التى تمت فى القرن الثانى الهجرى فقد ضاع[٢] معظمها .

وعصر المأمون هو عصر الازدهار العلمى الذى نشطت فيه حركة الترجمة نشاطا واسع النطاق ، فقد أنشأ المأمون دار[٣] الحكمة ، وكانت هذه المدرسة مركزا من أهم مراكز الثقافة اليونانية ونشرها بين العرب الذين أقبلوا عليها فى ذلك الحين إقبالا منقطع النظير ، وشجعهم على ذلك إقبال الخليفة[٤] نفسه على الثقافة العقلية ، واعتزازه بالحرية الفكرية وتسامحه من الناحية الدينية تسامحا أدى إلى تدعيم التيارات العقلية الجديدة التى اصطبغت بالثقافةاليونانية ، ومن هنا كان المأمون من أكبر أنصار المعتزلة ومذهبهم الذى يقوم فى أساسه على تمجيد العقل والاعتزاز بحرية التفكير .

وليس يعنى هذا أنه لم تكن هناك ترجمات قبل عهد المأمون ، فقد بذلت قبل ذلك العهد جهود ضخمة من قبل الخليفة المنصور ثم هارون الرشيد من بعده لنقل المادة العلمية اليونانية إلى اللسان العربى ، وقد كان للبرامكة — وزراء الرشيد — نصيب كبير فى هذه الجهود ، فقد كان عنايتهم بالثقافة اليونانية عناية كبيرة جعلتهم

---

(١) دى بور : ص ١٩ .

(٢) نفس المصدر ص ٢٠ .

(٣) أنظر : أوليرى . مسالك الثقافة الإغريقية إلى العرب ص ٢٤٩ ، وبروكلمان — تاريخ الشعوب الإسلامية — جـ٢ ص ٣٩ .

(٤) — أوليرى — ص ٢٤٩ ، وبروكلمان جـ٢ ص ٣٨ ، Nicholson p. 368

يعضدون العلماء ويشجعونهم على دراستها ونقلها ، كما جعلتهم يرسلون الرسل لشراء مخطوطات إغريقية من الإمبراطورية الرومانية[١] .

وقد تركز الاهتمام بادىء الأمر فى نقل المؤلفات الفلكية والرياضية والطبية ، كما نقلت بعض كتب أرسطو فى المنطق[٢] وغيره .

وإذا كان ابن المقفع هو أول من نقل منطق أرسطو عن الفارسية بعد أن نقله إليها علماء « جنديسابور » ، فمن المحتم أن يكون المعتزلة قد اتصلوا بمنطق أرسطو وتأثروا به قبل عصر المأمون[٣] ، وهذا يدل على أن الثقافة اليونانية كانت هى القاعدة التى ارتكزت عليها عقلية المعتزلة واعتمد عليها تفكيرهم .

ونحن هنا لسنا بصدد حديث مفصل عن حركة الترجمة من اليونانية ، أو عن الأدوار التى مرت بها هذه الحركة ، أو عن مشاهير المترجمين فى كل دور من هذه الأدوار ، أو عن العلوم والمؤلفات التى نقلوها ، فلذلك كله بحوث خاصة مستفيضة[٤] ولكن الذى نحن بصدده الآن ، هو تحديد الآثار التى تركتها هذه الترجمة فى الفكر الإسلامى ، وإلى أى حد اصطبغ هذا الفكر فى مناحيه المختلفة بالثقافة اليونانية .

---

(١) أوليرى : ص ٢٢٨ .

(٢) نفس المصدر ص ٢٤١ وانظر : ضحى الإسلام ج١ ص ٢٧٧ ، وبروكلمان ج٢ ص ٤٠ .

(٣) انظر : ضحى الإسلام ج١ ص ٢٧٧

(٤) يمكن الرجوع إلى هذه الأبحاث فى : التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية ترجمة عبد الرحمن بدوى ، ومسالك الثقافة الإغريقية إلى العرب — أوليرى — ترجمة تمام حسان ، وتاريخ الفلسفة فى الإسلام — دى بور — ترجمة أبوريدة ، تاريخ الشعوب الإسلامية — كارل بروكلمان — ترجمة منير البعلبكى وآخر ، طبقات الأمم : لابن صاعد الأندلسى ، وضحى الإسلام ج ١ وعصر المأمون : لأحمد فريد رفاعى .

إذن لقد ترجمت الثقافة اليونانية إلى اللغة العربية ، إما عن ترجمات سريانية قديمة ، وإما عن النقل المباشر من اليونانية .

على أية حال لقد أتيح المسلمين أن يتصلوا بهذه الثقافة وأن يتعمقوها ، وأن يلائموا بقدر المستطاع بينها وبين أفكارهم التى استمدوها من القرآن والشريعة الإسلامية ، وقد أحدث ذلك كله نوعا من النشاط العقلى لم يكن موجودا من قبل . فمنذ اتصل المسلمون بتعاليم أرسطو وتفهموا منطقه ، أقبلوا عليه إقبالا شديدا ، ورأوا أن هذه التعاليم لازمة لتدعيم كيانهم العقلى ، وإن كانوا قد رفضوا من أرائه فى أول الأمر ما يتناقض منها مع مبادىء شريعتهم ، وذلك كمذهبه فى أزلية الكون [١] ، وإن كانوا فيما بعد قد خطوا فى سبيل ذلك التعارض خطوة أخرى ، وهى محاولة التوفيق بين آراء أرسطو وآراء الشريعة الإسلامية ، وذلك كالذى قام به الفارابى فى مسألة خلود الروح ، فإنه لما رأى التناقض صريحا بين رأى أرسطو الذى يقول بفناء الروح وبين رأى الشريعة الإسلامية الذى يقول بخلودها ، اضطر إلى التوفيق بين هذين الرأيين على ما بينهما من تعارض [٢] .

على أية حال لقد اتصل المسلمون بالفلسفة اليونانية ، وكان لابد لهم أن يتصلوا بها ليتخذوا منها سلاحا فى مناقشاتهم الدينية ، كما اتخذها من قبل اليهود والنصارى سلاحا لهذا الغرض [٣] ، وقد كان المعتزلة هم أكثر الطوائف الإسلامية تمثلا للفلسفة اليونانية واستخداما لها فى جدلهم الدينى على نحو ما سنبين ذلك فيما بعد .

---

(١) كان هذا هو موقف أهل السنة الذين كانوا حذرين أشد الحذر فى تلقى تعاليم أرسطو : أوليرى : ص ٢٦٥ .

(٢) انظر : فى النفس والعقل — محمود قاسم — ص ١٤٦ وما بعدها ، وانظر نماذج أخرى لهذا التوفيق فى : المعتزلة : تأليف زهدى جار الله ص ٥٧ وما بعدها .

(٣) انظر : المعتزلة . زهدى حسن جار الله ص ٤٦ وما بعدها ، وضحى الإسلام ج ١ ص ٢٧٤ ، ٢٧٥ .

أهم مظاهر التأثير اليونانى :

لقد ترجم من التراث اليونانى إلى اللغة العربية :ـ الفلك والرياضة والطب والأدب ، كما ترجم المنطق والفلسفة ، وقد تأثر المسلمون بهذا كله ، ولكن تأثرهم بالفلسفة والمنطق كان أشد وأعمق ، فالمنطق والفلسفة قد صبغا تفكيرهم بصبغة خاصة ، وغيّرا مناهجهم فى البحث والفهم تغييرا واضحا ؛ فبعد أن كانت بحوثهم العلمية قبل أن يتصلوا بالفلسفة والمنطق اليونانيين بحوثا بسيطة لا تعتمد على تنظيم أو منطق ، أصبحت هذه البحوث تصطبغ بالصبغة المنطقية ، ويستخدم فيها القياس والأشكال المنطقية المختلفة ؛ ولعل ذلك يتضح لنا تماما إذا نحن رجعنا إلى كتب الفقه والبلاغة والنحو ، وما إليها من مباحث العلوم المختلفة التى باشر المسلمون كتابتها بعد أن انفعلت عقولهم بمنطق أرسطو، ومايحتويه هذا المنطق من جدل وبرهان وسفسطةوقياس وخطابةوشعر ؛ فإننا نستطيع أن ندرك مدى تأثر مناهج البحث والتفكير فى هذه الكتب بالمنطق اليونانى ؛ فكل مانجده فى هذه المباحث من جدل ومناقشة وسفسطةوتفريع وتنويع وتحليل واستنباط أحكام وقوانين ليس إلا نتيجة مباشرة لتأثر المسلمين بالعلوم العقلية اليونانية .

ومن ناحية أخرى ،فقد أثرت الفلسفة اليونانية فى العقلية الإسلامية تأثيرا آخر لعله يكون أبعد أثرا وأشد خطرا ، ذلك هو خلق طاقة جدلية كبيرة استطاع بها المسلمون الدفاع عن آرائهم وعن قضاياهم الدينية ، ولقد كان ذلك أكثر وضوحا فى بيئات المتكلمين الذين وجدوا فى الفلسفة اليونانية خيرعون لهم على الدفاع عن آرائهم ومبادئهم ، وبخاصة المعتزلة الذين كانوا من أشد الطوائف الإسلامية دفاعا عن الدين وتحمسا له ، لذلك فإنهم لما وجدوا اليهود والنصارى يدعمون الدين بالفلسفة ويتخذون منها سلاحا قويا للدفاع عن دياناتهم ، ووجدوا أنهم لا يستطيعون

مجاراتهم فى ذلك المضمار إلا إذا تسلحوا بسلاحهم ، أقبلوا على درس[1] الفلسفة وتعمقها حتى يتوفر لهم ذلك السلاح الذى يستطيعون به تدعيم آرائهم وتجلية أفكارهم . يقول المقريزى : إن المأمون قد بعث إلى بلاد الروم من عرّب له كتب الفلاسفة ، فتلقاها المعتزلة وأقبلوا على تصفحها والنظار فيها فاشتد ساعدهم بها[2] .

ويقول الدكتور « نيبرج » فى تقديمه لكتاب الانتصار : « قامت المعتزلة بأشد ما احتاج إليه الإسلام فى ذلك العصر ، وهو الاستعانة بما استعانت به الأديان المحيطة به كلها من أسلوب متين ، وطريق فلسفى لإبراز ما كمن فى الدين من القوى والفضائل ، فلم يكن بد من الاستغراق فى الأبحاث والدقائق ليظهر الإسلام فى مظهر التحدى ويفوز بما أراد الفوز به ، ولو لم يقم بهذا الواجب من الأمة من كانت له كفاءة لما تقرب الإسلام إلى الأذهان ، ولما نهض بين الأديان ولما صارله إلا سلطة ظاهرة فانية[3] » والمرتضى فى كتاب « المنيه والأمل » يتحدث كثيرا عن مدى إلمام المعتزلة بالثقافة اليونانية ووعيهم لها وإحاطتهم بدقائقها ، ومدى معرفتهم بآراء مخالفيهم وتمكنهم من مناقشتهم والرد عليهم .

يقول متحدثا عن النظام : « إن جعفر البرمكى ذكر أرسطاليس فقال النظام قد نقضت عليه كتابه ، فقال جعفر : كيف وأنت لاتحسن أن تقرأه ؟ فقال : أيما أحب إليك أن أقرأه ؟ ؟ من أوله إلى آخره أم من آخره إلى أوله ؟ ؟ ثم اندفع يذكر شيئا فشيئا وينقضه عليه فتعجب منه جعفر[4] » ثم يقول على لسان رجل يصف واصل بن عطاء : « ليس أحد أعلم بكلام الشيعة وما رقة الخوارج

---

(1) Hamilton. A. R. Mohammedanism. P. 29.

(٢) خطط المقريزى ج ٤ ص ١٨٣ .

(٣) مقدمة الانتصار ص ٥٨ .

(٤) المنية والأمل ص ٢١ .

والدهرية والمرجئة وسائر المخالفين والرد عليهم منه[١] ».

ونرى للجاحظ جملة رسائل يرد فى بعضها على مخالفى المعتزلة من فرق المتكلمين ، وفى بعضها الآخر يرد على المناوثين من أهل الديانات الأخرى[٢] .

وهكذا نرى أن الفلسفة اليونانية قد ألقت ضوءا جديدا على التفكير الإسلامى ، ومكنته من أن ينتقل إلى مرحلة أخرى ،تقوم على حرية الرأى وتمجيد العقل ، كما مكنته من أن يواجه خصوم الإسلام بالمنطق السديد والحجة الدامغة وقد رأينا أن المعتزلة كانوا من أكثر المسلمين استجابة للثقافة العقلية اليونانية وفى مقدمتها الفلسفة والمنطق ، كما كانوا من أعمقهم فهما لها وتمرسا بها ، ومن هنا صبغت آراؤهم بصبغـــــة هذه الفلسفة وقد قال « شنيئر » : إن الاعتزال فى آخر تطوراته كان متأثر بالفلسفة اليونانية[٣] . ومن هنا أيضا كان المعتزلة هم أول مدرسة فكرية فى الإسلام وضحت فى آرائهم ومناهج تفكيرهم الملامح الأصيلة للفلسفة اليونانية .

ظهور الزنادقة[٤] وموقف الدولة والعلماء المسلمين منهم :

لم يكن بد وسط هذا الفيض الثقافى، وذلك التطور الفكرى الذى شهدته الحياة الإسلامية بعد حركات الترجمة ،واتصال المسلمين بالثقافات والديانات المختلفة

---

(١) المنية والأمل ص ١٨ .

(٢) فى مقدمة كتاب الحيوان للجاحظ ثبت بأسماء الكتب والرسائل التى ألفها فى الموضوعات المختلفة .

(3) Nicholson, Literary History of the Arabs p. 369

(٤) للزندقة حديث طويل يتناول التعريف بها وبنشأتها وتطورها والظروف التى نبتت فيها ومعانيها التى أطلقت عليها ، وعلاقتها بالنصرانية واليهودية والديانات الفارسية من زرادشتية ومانوية ومزدكية ، ومن هم الزنادقة الحقيقيون الذين اضطهدهم الخلفاء وتصدى لهم العلماء ، وما إلى ذلك من كل ما هو متصل بالزندقة كتيار فكرى جديد أدى إليه ذلك التفاعل الثقافى الضخم الذى تم بين العرب وغيرهم ، ولا يعنينا هنا أن نتعرض لذلك الحديث المفصل عن الزندقة فذلك موجود فى كتب كثيرة منها : الفهرست . الطبرى الجزء التاسع والعاشر . ومروج الذهب الجزء الثانى ، والأغانى الجزء الثالث وفجر الإسلام وضحى الإسلام ج ١ =

لم يكن بد تبعا لذلك كله من أن يتطور الفكر الإسلامى ، ويحس بشىء من الحرية فى مناقشة قيمه وعقائده ومقدساته ، فبعد أن كان المسلم فى صدر الإسلام وفى عهد بنى أمية يتلقى أوامر الدين وأحكامه بالتسليم والرضى دون أن يتصدى لذلك بمناقشة أو معارضة ، أصبح فى هذا العصر الذى زخر بالفلسفة والعلم لايقنع بأن يسلم بمسائل الدين وقضاياه تسليما مطلقا ، بل لابد من مناقشتها والتحكم فيها بمنطقه الجديد الذى علمه الجدل واستخدام الأقيسة والبراهين : «فالمعتزلى يطبق القرآن على مذهبه فى الاختيار والصفات والتحسين والتقبيح العقليين ، ويؤول ما لايتفق ومذهبه ، وكذلك يفعل الشيعى ، وذلك يختلف عن نظر المسلمين الأولين إلى[1] القرآن » .

ولقد أدت تلك الحرية العقلية إلى خلق تيار جديد لم يكن معروفا ولا مألوفا من قبل ، ذلك هو « الزندقة » .

والزندقة ظاهرة اقترن وجودها بالبحث العلمى والجدل الفلسفى حول قضايا الدين ومسائله الأساسية على نحو ما كان يبحث فلاسفة اليونان من أمثال سقراط وأفلاطون وأرسطو فى مسائل العرض والجوهر ، والمادة والصورة ، وفناء الروح وخلودها .

= وحديث الأربعاء للدكتور طه حسين ، وتاريخ الإسلام السياسى للدكتور حسن إبراهيم حسن ومادة زندقة فى دائرة المعارف الإسلامية ، وغير ذلك من الكتب التى تحدثت عن تاريخ الحركات العقلية فى الإسلام وبخاصة فى العصر العباسى .

ولكن الذى يعنينا هنا هو الإشارة إلى صلة المعتزلة بحركة الزندقة وموقفهم منها وتصديهم للرد على الزنادقة ، وسوف نفصل الحديث فى هذا الموضوع عند كلامنا عن المعتزلة فى الفصل الذى سنعقده خاصاً بهم .

(١) ضحى الإسلام جـ ١ ص ٣٨٩ .

وليس يعنى هذا أن الزندقة بمعنى أنها نوع من الانحراف الدينى الذى قد يؤدى إلى الشك فى أصل من أصوله أوقضية من قضاياه الأساسية ، كانت ردّ فعل للثقافة العقلية اليونانية وحدها، وما أدت إليه من تمجيد للعقل وتحرير الفكر ولكنها كانت إلى جانب ذلك أيضا نتيجة لشيوع الديانات الفارسية القديمة من زرادشتية ومانوية ومزدكية ، وما كانت تزخر به هذه الديانات من مذاهب ومعتقدات تتعارض مع جوهر الدين الإسلامى ومبادئه ، وقد اختلطت هذه المبادى بأذهان كثير من المسلمين الذين لم تتركز فى قلوبهم عقيدة الإسلام الصافية الواضحة ، فأوقعتهم فى ذلك الانحراف الدينى الذى سمى بالزندقة .

وقد كان للمعتزلة مع الزنادقة دور كالذى قاموا به مع اليهود والنصارى ، فقد تصدوا لهم ، وناقشوهم، وأبطلوا حججهم، وردوا مكائدهم بحماسة شديدة وإيمان عميق، وهذه كتبهم كلها أو معظمها إنما ألفت للرد على المخالفين من جهمية ورافضة ودهرية وثنوية، وهذه مناظراتهم العديدة التى قام بها — مع زنادقة الفرس — رؤساؤهم كواصل بن عطاء، وعمرو بن عبيد، وأبى إسحاق النظام ، وأبى الهذيل العلاف وغيرهم من فحول المعتزلة وشيوخهم الذين لم يدخروا وسعا، ولم يألوا جهدا فى مناقشة الزنادقة وإفحامهم ، فقد كان واصل — كما تحدثنا بذلك زوجته — إذا جن الليل صف قدميه للصلاة ، وأمامه لوح ودواة ، فإذا مرت آية فيها حجة على مخالف جلس فكتبها ثم عاد إلى صلاته[1] .

ويروى عمر الباهلى ، أنه اطلع على الجزء الأول من كتاب الألف مسألة الذى ألفه واصل للرد على المانوية[2] .

---

(١) المنية والأمل ص ١٩ .
(٢) المنية والأمل ص ٢٠ .

ويروى بشر بن يحيى أن أبا الهذيل العلاف قد ألف ستين كتابا للرد على الزنادقة المخالفين[1] .

وفى العقائد النسفية : « أن عمرو بن عبيد ناظر مجوسيا على ظهر سفينة فقطعه المجوسى فقال له عمرو : لم لاتسلم ؟ فقال : لأن الله لم يرد إسلامى ، فإذا أراد الله إسلامى أسلمت ، قال عمرو : إن الله تعالى يريد إسلامك ولكن الشياطين لا يتركونك . فأجاب المجوسى : فأنا أكون مع الشريك[2] الأعلى » وهكذا نرى أن المعتزلة قد استخدموا ثقافتهم العقلية الجديدة فى الدفاع عن الإسلام والرد على أعدائه ومناوئيه .

وإذا كان موقف المعتزلة من الزنادقة هو مقارعتهم باللسان وإقناعهم بالبرهان ، فإن موقف الدولة منهم كان الاضطهاد والتعقب والقتل والتنكيل ؛ فيحدثنا التاريخ عن موقف الخلفاء العباسيين من الزنادقة ، وكيف أنهم كانوا يتعقبونهم ، ويبحثون فى كل الآفاق عنهم ، ليقتلوهم وينكلوا بهم .

فالمهدى يجدّ فى طلبهم ، ويمعن فى اضطهادهم والتنكيل بهم ويعين عليهم رجلا خاصا يتولى أمرهم . يقول الطبرى : « وفيها (أى فى حوادث سنة ١٦٧ هـ) جد المهدى فى طلب الزنادقة والبحث عنهم فى الآفاق وقتلهم وولى أمرهم عمر الكلواذى[3] » .

وقد سلك الرشيد والمأمون والمعتصم مسلك المهدى فى تعقب الزنادقة واضطهادهم ، فقد كان لهؤلاء الخلفاء سياسة معروفة مع الزنادقة ، لايتسع المقام هنا للحديث المفصل عنها ، وكل ما قصدناه بهذه الكلمة العابرة عن الزندقة ، هو أن

---

(١) المنية والأمل ص ٢٥ .

(٢) العقائد النسفية ص ٨٥ .

(٣) تاريخ الطبرى حـ ١٠ ص ٩ .

تشير إلى أنها كانت أثرا من آثار التطور الفكرى، والحرية العقلية، واشتداد النفوذ الفارسى فى العصر العباسى ؛ وأن المعتزلة كانوا بما أتيح لهم من ثقافة واسعة وفهم عميق للفلسفة اليونانية أقدر الطوائف الإسلامية على فهم آراء الملاحدة والزنادقة والمخالفين والرد عليهم وإبطال آرائهم ؛ وسوف نعرض لهذا بشىء من التفصيل عند حديثنا عن المعتزلة فى الفصل التالى .

وبعد : فمن هذا المزيج الهائل من الثقافات المختلفة التى تحدثنا عنها ، وفى تلك البيئة التى أفعمت بعديد من التيارات والمذاهب الفلسفية ، ووسط هذا الصراع العنيف الذى اصطخبت فيه المبادىء والاتجاهات. تكونت عقلية للمعتزلة ، تلك العقلية الفذة التى استطاعت أن تستجيب ـ فى عمق ـ لهذه الثقافات المختلفة وتفيد منها مع الاحتفاظ بذاتيتها ومقوماتها الأصلية ، تلك العقلية التى حطمت أغلال التقليدية والسطحية فى التفكير الإسلامى ،وجعلته يحيا فى ذلك المجال الحر الفسيح وخلقت له شخصية ذات كيان واضح مستقل .

وفى الفصل الآتى ،سنتحدث عن المعتزلة ،وعن ظروف نشأتهم،وعن طبقاتهم ومبادئهم ،ومكانتهم من التفكير الإسلامى،والفرق الدينية الأخرى،وعن المقومات الأساسية لوجودهم كمدرسة فكرية لها خصائصها الواضحة المتميزة ، ثم نتحدث بعد ذلك فى ضوء هذا كله عن أدبهم نثرا وشعرا ،وعن خصائص هذا الأدب ومميزاته ومقوماته العامة .

الفصل الثانى

نشأة الاعتزال وتطوره ومبادئه

وأثره فى الفكر الإسلامى إلى نهاية القرن الرابع

كيف نشأ الاعتزال ؟؟

حظى المعتزلة ـ دون غيرهم ـ من الطوائف والفرق الإسلامية المختلفة بنصيب كبير من عناية الباحثين والمؤرخين فى الشرق والغرب ، فلقد تعددت الدراسات والبحوث حول هذه المدرسة الفكرية الكبيرة التى كان ظهورها نقطة تحول واضحة فى تاريخ الفكر الإسلامى ، ويبدو أن هذه العناية كانت نتيجة لأهمية هذه المدرسة ومكانها من تاريخ الحركات العقلية فى الإسلام ، وما كان لها من أثر محسوس فى دعم الثقافة الإسلامية بأصول من الثقافة اليونانية وبخاصة الفلسفة والمنطق .

ولكن على الرغم من تلك الجهود الكثيرة التى بذلت للتعريف بهذه المدرسة وبنشأتها ومبادئها وتطورها فى التاريخ ، فإن الباحث لا يزال يصادف مشكلة كبيرة حينما يحاول تحديد الفترة التاريخية التى شهدت تكوين هذه للمدرسة ، والظروف الحقيقية التى باشرت ظهورها وأحاطت بنشأتها ، فكتب التاريخ ،لم تذكر لنا على وجه التحديد السنة التى ظهر فيها المعتزلة ، وكل ما هنالك أنها ربطت ظهورهم باسم واصل بن عطاء ، وبالحادثة المشهورة التى وقعت بينه وبين أستاذه الحسن البصرى فى مسجد البصرة حينما اختلف معه حول حكم مرتكب

الـكبيرة ثم اعتزل[1] واصل مجلس أستاذه حينما انفرد بحـكم يخالف حكمه في هذه القضية .

وفى « دائرة المعارف الإسلامية » أن مدرسة المعتزلة قد بدأت بمواطنين من البصرة هما واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد ، وكانت فترة نشاطهما أثناء خلافة هشام وخلفائه الأمويين أى من سنة ١٠٥ هـ إلى سنة ١٣١ هـ[2] .

ويقرر هاملتون " Hamilton " أن حركة الاعتزال بدأت فى الواقع فى نهاية القرن الأول الهجرى كانعكاس أورد فعل خاقى للتطرف المذهبى للخوارج المتعصبين من ناحية ، ثم للتراخى الخلقى لجماعة المرجئة من ناحية أخرى[3] . ويحكى المقريزى أن ظهور المعتزلة كان بعد المائة الأولى[4] من سنى الهجرة فى زمن الحسن البصرى .

فإذا عرفنا أن واصلا ولد سنة ثمانين من الهجرة[5] وكذلك صديقه عمرو بن عبيد[6] وأن أستاذهما الحسن مات سنة عشرومائة[7] أصبح من المعقول أن نتصور الفترة التاريخية التى نشأ فيها مذهب الاعتزال ، والتى يمكن

---

(١) ذكر ابن قتيبة فى كتاب المعارف ص ١٦٦ أن الذى اعتزل مجلس الحسن هو عمرو بن عبيد وليس واصل بن عطاء ، وذكر مثل هذا الحصرى فى كتاب زهر الآداب ج ١ ص ٥٦ ، وفى مختصر دائرة المعارف الاسلامية ص ٤٢٢ أن حركة الاعتزال بدأت بمواطنين من البصرة هما واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد ، وهذه روايات ضعيفة لانقاس بقوة الروايات التى تكاد تجمع على أن واصلا هو رأس مذهب الاعتزال ، ويبدو أن هذه الروايات جاءت من فرط ملازمة عمرو لواصل وتمسكه بأرائه .

2 — Shorter. Incyclopeadia of Islam, p. 422.

3 — Hamilton, A. R. Mohammedanism. P. 88.

(٤) خطط المقريزى ج ٤ ص ١٨٣ فى الأصل : بعد المائتين من سنى الهجرة : وهذا بلا شك خطأ مطبعى والمراد بعد المائة الأولى إذ لايعقل أن يكون بعد المائتين وفى زمن الحسن البصرى الذى توفى سنة عشرومائة من سنى الهجرة .

(٥) معجم الادباء ج ١٩ ص ٢٤٢ وانظر : أمالى المرتضى ج ١ ص ١١٤ .

(٦) أمالى المرتضى ج١ص ١١٨ .

(٧) وفيات الاعيان ج ١ ص ٣٥٥ .

أن تنحصر بين سنة ثمان وتسعين أو مائة من الهجرة ، لأن ذلك النشاط الفكرى الذى قام به واصل ، والذى يدل على مبلغ ثقافته ووعيه بمسائل الدين وقضايا السياسة ، لايمكن أن يتسنى لشاب لم يتم العشرين أو الثامنة عشرة من عمره على الأقل .

إذن ، فالذى يؤخذ من هذا ومن الروايات التى رددتها معظم المصادر(١) العربية ، أن ظهور المعتزلة كان بالبصرة ،وفى الفترة التى تقع بين نهاية القرن الأول وبداية القرن الثانى الهجرى ، وأن السبب المباشر لتكوين هذه المدرسة، هو تلك الحادثة المشهورة التى وقعت بين واصل وبين أستاذه الحسن البصرى حول تقرير حكم مرتكب الكبيرة .

وقد كان من الممكن أن ترقى هذه النتيجة إلى مرتبة اليقين العلمى ، لو لم تصطدم بآراء وروايات أخرى ، فبعض الباحثين والمؤرخين يحاول أن يرجع بالمعتزلة إلى حدود تاريخية متقدمة عن تلك الفترة التى وقعت فيها حادثة واصل مع أستاذه ، كما يحاول أن يجعل لها أساساً غير ذلك الخلاف الذى وقع بينهما فى تلك الحادثة .

فالأستاذ « أحمد أمين » يحاول أن يربط بين معتزلة واصل ، وبين الفئة التى سميت بذلك الاسم قبل مدرسة الحسن البصرى بزمان طويل ، والتى وقفت موقف الحياد من مشكلة على ومعاوية ، فلم تُقبل على بيعة على لأنها لم تتبين وجه الحق فى أى الجانبين ، وتلك هى الفئة التى عناها « قيس بن سعد » عامل علىّ

(١) من هذه المصادر : المنية والأمل لابن المرتضى ، الانتصار لأبى الحسين الخياط ، الملل والنحل للشهرستانى ، الفرق بين الفرق للبغدادى . خطط المقريزى ج ٤ مروج الذهب للمسعودى ج ٦ ، المعارف لابن قتيبة ، ومقالات الإسلاميين لأبى الحسن الأشعرى . وغير ذلك من المصادر الكثيرة الأخرى .

على مصر حينما كتب إليه يقول : « إن قبلى رجالا معتزلين قد سألونى أن أكف عنهم ، وأن أدعهم على حالهم حتى يستقيم أمر الناس ، فنرى ويرى رأيهم ، فقد رأيت أن أكف عنهم ، وألا أتعجل حربهم ، وأن أتألفهم فيما بين ذلك لعل الله أن يقبل بقلوبهم ، ويفرقهم عن ضلالتهم إن شاء الله[١] » ومثل هذا الرأى الذى ذهب إليه الأستاذ « أحمد أمين » نجده فى دائرة المعارف الإسلامية ، فهى تذهب إلى أن للمعتزلة لا بد أن تكون قد نشأت فى فلك سياسى ، كما نشأت حركتا الشيعة والخوارج ، وأن ذلك يرجع إلى بدء التيارات الإسلامية التى بدأت مع تولى على الخلافة سنة خمس وثلاثين من الهجرة ، حينما وقفت طائفة من المسلمين على الحياد ، ولم يتخذوا موقفاً إيجابياً فى مشكلات السياسة القائمة ، فسمى هؤلاء بالمعتزلة ، ذلك الاسم الذى أصبح اصطلاحاً سياسياً يعنى اتخاذ موقف الحياد بين على وخصومه[٢] .

وفى كتاب « المنية والأمل » نرى ما هو أبعد من ذلك ، فقد ذهب مؤلفه وهو من متأخرى المعتزلة (القرن التاسع الهجرى) إلى أن المعتزلة يرجعون فى أصلهم إلى النبى صلى الله عليه وسلم ، فقد أخذ واصل وعمرو مذهب الاعتزال عن أبى هاشم عبد الله ،وأخذه هذا عن أبيه محمد بن الحنفية،وهذا عن والده على بن أبى طالب ، وأخذه على عن النبى صلى الله عليه وسلم[٣] .

وهذا يوافق مارواه الشهرستانى ، من أن واصل بن عطاء أخذ الاعتزال

---

(١) ارجع إلى تفصيل ما كتبه الأستاذ « أحمد أمين » فى كتاب « فجر الإسلام » ص ٢٩٠ وما بعدها ، فقد تحدث عن الشبه الذى يمكن أن يربط بين معتزلة واصل ومعتزلة الصدر الأول ويقول الأستاذ « أحمد أمين » فى هامش ص ٢٩٣ إنه بعد أن كتب هذا البحث اطلع على بحث للأستاذ نللينو باللغة الإيطالية يذهب فيه إلى هذا الرأى .

(2) Shorter. Incyclopeadia of Islam. p. 421 - 422،

(٣) أنظر : المنية والأمل ص ٤ ، ٥ .

عن أبي هاشم عبد الله بن محمد بن الحنيفة[١] ، وروى ابن المرتضى : أن أبا هاشم قد سئل عن مبلغ علم أبيه محمد بن الحنيفة فقال : « إذا أردتم معرفة ذلك فانظروا إلى أثره في واصل بن عطاء[٢] » .

والمرتضى في أماليه . حينما يتحدث عن أهل العدل والتوحيد ـ وهم المعتزلة ـ يقرر أن أصولهم مأخوذة من كلام علي بن أبي طالب رضي الله عنه فيقول : « إعلم أن أصول التوحيد والعدل مأخوذة من كلام أمير المؤمنين علي عليه السلام وخطبه وأنها تتضمن من ذلك مالا مزيد عليه ولا غاية وراءه ، ومن تأمل المأثور في ذلك من كلامه ، علم أن جميع ما أسهب المتكلمون من بعدُ في تصنيفه ،وجمعه إنما هو تفصيل لتلك الجمل ،وشرح لتلك الأصول[٣] » .

وإلى جانب هذا ، نرى روايات أخرى تذهب إلى أن واصل بن عطاء أخذ الاعتزال عن أستاذه الحسن البصري[٤] ، وأن مخالفة واصل لأستاذه في مسألة من المسائل وهي الحكم في مرتكب الكبيرة ،لايعني أنه خالفه في أصول الاعتزال الأخرى التي أقرها الحسن وقال بها في رسالة بعثها إلى عبد الملك ابن مروان[٥] ، ولعل مما يؤكد مثل هذه الرواية ما قرره أبو بكر الخوارزمي في رسائله من أن المعتزلة كانوا يعتدون بالحسن البصري اعتداد الحجازيين بالشافعي والزيدية بزيد بن علي ، والإمامية بالمهدي[٦] وقد أشار « هاملتون » إلى شيء من ذلك حين قال : ومما يسبب كثيرا من الارتباك أن الحسن البصري وأبا حنيفة

---

(١) انظر : الملل والنحل للشهرستاني ج ١ ص ٦٢ .
(٢) المنية والأمل ص ١١ .
(٣) أمالي السيد المرتضى ج ١ ص ١٠٣ .
(٤) الملل والنحل ج ١ ص ٦٢ .
(٥) انظر : المنية والأمل ص ١٢ — ١٤ وانظر : الملل والنحل ج ١ ص ٥٩ .
(٦) انظر : رسائل الخوارزمي ص ٣٨ وانظر : اليتيمة للثعالبي ج ٤ ص ١٨٩ .

قد وضعا بآرائهما الصريحة أساس مذهب الاعتزال[١].

إذن ، فهناك ثلاثة اتجاهات أخرى فى نشأة الاعتزال ، تخالف الاتجاه السائد المشهور الذى يذهب إلى أن الاعتزال نشأ فى أوائل القرن الهجرى الأول عَلَى أثر انفصال واصل عن مجلس أستاذه الحسن بعد اختلافهما فى مسألة مرتكب الكبيرة .

ويمكن أن يقال فى علاج ذلك الموقف ما يأتى :

أولا : أما بالنسبة للاتجاه الأول الذى يرى أن هناك علاقة بين معتزلة واصل ومعتزلة الصدر الأول ، فمن الممكن أن يقال : إن الشبه بينهما شبه فى الاسم فقط ، أما من الناحية الفكرية الموضوعية فلا توجد علاقة بين هؤلاء وأولئك . فمعتزلة الصدر الأول ، كانت لهم ظروف خاصة تتلخص فى أنهم قد اتخذوا موقفا سلبيا من المشكلات التى قامت بين على ومعاوية ، ولم ينحازوا إلى أى الجانبين لأنهم لم يتبينوا بعدُ وجه الحق . أهو فى جانب على ، أم فى جانب معاوية ، ومن هنا أطلق عليهم اسم المعتزلة ، لأنهم اعتزلوا المشكلات السياسية القائمة ، ولم يتخذوا فيها رأيا إيجابيا واضحا يحدد موقفهم منها .

أما معتزلة واصل ، فكانت لهم ظروف أخرى تخالف تمام المخالفة تلك الظروف ، فمعتزلة واصل قامت على أسس فلسفية دينية ، ولم تكن لها حال نشأتها الأولى — على الأقل — صبغة سياسية عملية كالتى كانت لمعتزلة الصدر الأول ، ومن هنا يمكننا القول بأن العلاقة بين الطائفتين ليست إلا علاقة اسمية قامت على الاستخدام اللغوى للفظ « معتزلة » وهذا لايعنى أن معتزلة الصدر الأول كان وجودها تمهيدا لحركة الاعتزال الثانية التى اتخذت فيما بعد شكل مدرسة فكرية كبيرة لها مبادئها وفلسفتها الخاصة ، ثم إذا كان المعتزلة قد اضطروا

(5) Hamilton. A. R. Mohammedanism, p. 89.

فيما بعد إلى تطبيق نظريتهم الدينية[1] الجديدة وهى حكمهم فى مرتكب الكبيرة على أعمال المسلمين منذ نشب الخلاف بينهم على موضوع الخلافة ؛ فإن هذا لا يعنى أن هناك علاقة موضوعية بينهم و بين معتزلة الصدر الأول .

ثانيا : وبالنسبة للاتجاه الثانى الذى يرى أن المعتزلة يتصلون بالنبى صلى الله عليه وسلم ،فمن الواضح أنه اتجاه غريب يدعو إلى كثير من الدهشة ،إذ كيف نوفق بين هذا ، و بين ماهو مقرر من أن المعتزلة مدرسة فكرية ،ذات خصائص ومبادىء معينة ، وأنها بصبغتها التاريخية المعروفة كانت رد فعل لتقلبات دينية واتجاهات فكرية ، وأنها بهذه الصبغة التاريخية مرتبطة بزمان معين هو بداية القرن الهجرى الأول ، ورجل معين هو واصل بن عطاء ، ومحادثة معينة هى خلاف واصل مع أستاذه وانفصاله عنه .

ثم إذا كان مذهب الاعتزال مأخوذا عن النبى صلى الله عليه وسلم، فماذا عسى أن تكون الصبغة التى أخذتها ؟ أهى صبغة سياسية أم صبغة دينية ؟ ؟ إن مذهب الاعتزال فى أصوله الخمسة الأساسية المعروفة وهى : التوحيد والعدل والوعد والوعيد والمنزلة بين المنزلتين والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ،هو مذهب ذو صبغة دينية واضحة ، ولم يترتب عليه وجهات معينة فى السياسة العملية إلا من خلال هذه الأصول الخمسة ، وقد يكون من الممكن أن نتصور أن بعض هذه الأصول كان رد فعل لأمور سياسية ، ولكن ذلك لم يفقده من ناحية الشكل على الأقل صبغته الدينية العامة إلا إذا تصورنا أن مسائل السياسة ومسائل الدين كانتا فى ذلك العصر تعنيان شيئا واحدا ، فكلاهما مؤثر فى الآخر ومتأثر به .

فإذا كان مذهب الاعتزال يقوم على أصول دينية خمسة ، من أنكر واحدا منها لم يستحق اسم الاعتزال ، وإذا كان بعض هذه الأصول قد قام على خلاف

---

(١) انظر : فجر الإسلام ص ٢٩٣ .

بين طوائف المسلمين وهو القول بالمنزلة بين المنزلتين فى الحكم على مرتكبى الكبائر ، فكيف نتصور بعد هذا أنه مأخوذ عن النبى صلى الله عليه وسلم ، وهو الذى وضع قواعد الدين وأصوله وفروعه كلا موحدا لا خلاف فيه ولا وجهات ولا مذاهب ؟

إن كل ما يمكن أن يقال فى تبرير وجود اتجاه كهذا ، هو أن المعتزلة لما كانوا متعلقين بمذهبهم غاية التعلق ، مؤمنين به أشد الإيمان، أسرفوا فى الاعتداد به و الدعاية له ، فجرهم ذلك إلى نسبته للنبى صلى الله عليه وسلم ، ولعل مما يؤيد هذا أن الرواية التى تنسب هذا المذهب إلى النبى لم تأت إلا فى كتاب من كتبهم على يد رجل من رجالهم هو الإمام « ابن المرتضى » فى كتاب « المنية والأمل[١] » أما رواية « الشهرستانى » فقد وقفت عند محمد بن الحنفيه[٢] ، ورواية « السيد المرتضى » فى « الأمالى »[٣] وصلت به إلى الإمام على ، ولكنها لم ترفعه إلى النبى صلى الله عليه وسلم .

ومن الممكن أن يقال أيضاً فى تسويغ هذه الروايات التى تسند مذهب الاعتزال إلى الإمام على رضى الله عنه ، ماذكره ابن المرتضى من أن بعض الشيعة دخل فى مذهب المعتزلة فى القرن الرابع[٤] فحملهم ذلك على أن يردوا سند مذهبهم الجديد إلى علىّ .

وعلى هذا يتبين لنا أن ذلك الاتجاه الثانى أيضاً ، قد قام هو الآخر على غير أساس ، وأن الذى حمل عليه لا يعدو أن يكون تعصباً من بعض أفراد المذهب الذين رأوا أن فى نسبته إلى جهة عالية تمجيداً له وترغيباً فيه .

---

(١) المنية والأمل ص ٤ ، ٥ .
(٢) الملل والنحل جـ ١ ص ٦٢ .
(٣) أمالى المرتضى جـ ١ ص ١٠٣ .
(٤) المنية والأمل ص ٥ ، ٦ .

ثالثاً : — أما القول بأن واصلا أخذ مذهب الاعتزال عن أستاذه الحسن ، فأغلب الظن أنه مبنى على العلاقة التى كانت قائمة بين الحسن وواصل ؛ فهى علاقة أستاذ بتلميذه ، والتلميذ عادة مقتنع بآراء أستاذه ومبادئه ، والخلاف بينهما فى مسألة بذاتها لا يستلزم الخلاف فى بقية المسائل ؛ فإذا كان الحسن قد رأى رأيا فى مرتكب الكبيرة ، ورأى تلميذه رأياً آخر ، فإنهما مع هذا متفقان على آراء أخرى كالعدل والقول بنفى القدر اللذين أقرهما الحسن[1] وهما من الأصول الأساسية لمذهب الاعتزال .

ذلك هو الأساس الذى يمكن أن يبنى عليه ذلك القول ، وهو وإن كان — كما يبدو — منطقياً إلا أنه لا يبرر الحكم بأن الحسن البصرى هو أصل مذهب الاعتزال ، وأن واصلا قد أخذه عنه ؛ ذلك لأن مذهب الاعتزال — كما قدمنا — قد ارتكز على أصول خمسة أساسية ، ولا يمكن أن يصدق اسم الاعتزال على إنسان إلا إذا صدق بهذه الأصول كلها ، وإذا كان الحسن قد صدق بأصل أو أصلين منها ، فإن ذلك لا يجعله معتزلياً فضلا عن أن يكون هو مؤسس مذهب الاعتزال .

هذا إلى أن القول بالمنزلة بين المنزلتين — كما يقول المستشرق نيبرج — هو القاعدة العامة والنقطة المبدئية التى قام عليها هذا المذهب وتجمع حولها[2] أنصاره ، ومن المقرر أن هذا القول قد انفرد به واصل ، وأن أستاذه الحسن كان له رأى مختلف تماماً عن رأى تلميذه فى مرتكب الكبيرة ، فكيف يتفق مع هذا أن يكون الحسن هو أصل مذهب الاعتزال ؟ ؟

ومن ناحية أخرى ؛ فإننا نتحدث هنا عن مدرسة فكرية أخذت فى التاريخ

---

(١) المنية والأمل ص ١٢ — ١٤ .

(٢) انظر : مقدمة كتاب الانتصار نيبرج ص ٥١ .

صبغة خاصة ، وقامت بدور رئيسى فى توجيه الحركات العقلية الإسلامية وجهة جديدة ،وهذا الدور هو الذى أعطاها تلك الصبغة التاريخية ، وهيأها لتلك الشهرة الواسعة ، وهذه المدرسة قد ترتب وجودها على تلك الحادثة المشهورة بين واصل وأستاذه ، حقيقة إن مجرد اعتزال تلميذ عن حلقة أستاذه وانفراده برأى خاص فى مسألة من المسائل ، قد لا يؤدى إلى تلك النتيجة الخطيرة ،وهى تكوين مدرسة كبيرة لها أنصار ولها مبادىء ، ولكن ذلك قد يصبح أمراً طبيعياً إذا توفر للتلميذ ذكاء العقل ،وقوة النفس ، ودقة الفهم ، وعمق الثقافة ، والقدرة عن الإقناع والتأثير ، ولقد كان واصل بن عطاء على قدر كبير من هذا كله ، وصفه صديقه وزميله عمرو بن عبيد فقال : « ليس أحد أعلم بكلام غالية الشيعة وما رقة الخوارج وكلام الزنادقة والدهرية والمرجئة وسائر المخالفين والرد عليهم منه[1] » .

ومن ناحية أخرى ،فإن ظهور واصل بن عطاء فى هذا الظرف كرائد لحركة فكرية جديدة، كان رد فعل للتيارات الفكرية والأحداث السياسية والتقلبات الدينية التى كان يزخر بها المجتمع الإسلامى فى ذلك الحين[2] ، وتعبيراً عن اتجاه كان لا بد له أن يظهر ليحمل معه ملامح الثقافة الجديدة ، وليمثل بواكير تلك الحركة العقلية التى أخذت تنمو وتزدهر منذ ذلك الحين ؛ ثم ينهض بعد ذلك بالعبء الكبير عبء الدفاع عن الإسلام ، والوقوف بالحجة الدامغة والبرهان الساطع فى وجوه أعدائه من يهود ونصارى ودهرية وزنادقة .

من هذا كله .نستطيع أن نستخلص أن ظهور المعتزلة ــ كرواد لحركة فكرية كبيرة ــ كان مترتباً بصفة مباشرة على موقف واصل وصحبه فى مشكلة مرتكب الكبيرة ، ولكن ذلك الموقف كان يخفى وراءه عوامل خطيرة كانت هى ــ

(١) المنية والأمل ص ١٨ .

(٢) سنتحدث عن هذا بشيء من التفصيل بعد قليل .

فى حقيقة الأمر ـ الأسس الركيزة التى قام عليها مذهب الاعتزال .

فما هذه العوامل ؟ وما علاقتها بنشأة هذا المذهب ؟ ؟

العوامل التى هيأت لظهور المعتزلة [١] : ـ

أولا : ـ قبل أن يأخذ المعتزلة وضعهم فى المجتمع الإسلامى بصفة مستقلة ، وقبل أن يعلنوا مبادئهم وآراءهم ويطبقوها من الناحية العملية على حياتهم الدينية والسياسية ، كانت هناك تيارات دينية وسياسية مختلفة ، وكانت هناك مناقشات ومجادلات حول موضوعات لاهوتية خطيرة لم يكن لها وجود من قبل ، ولم يلتفت إليها المسلمون الأولون ، لأنهم كانوا يتلقون مبادىء دينهم وتعاليم شريعتهم من القرآن ومن الرسول ، فيؤمنون بها إيمانا مطلقا دون أن يتعرضوا لها بمناقشة أو مجادلة ، وحسبهم أن تكون أعمالهم وأقوالهم متسقة مع هذه المبادىء ومتمشية مع تلك التعاليم حتى يفوزوا برضوان الله وغفرانه .

ولكن ذلك الدين لم يخلق لتستأثر به صحراء العرب وحدها ، وليعيش بين هذا القبيل المحدود من الناس ، فما لبث أن انطلق من تلك البقعة الضيقة ، إلى الآفاق

---

(١) لقد كان اسم المعتزلة موضوعاً من الموضوعات التى لفتت أنظار الباحثين فى الشرق والغرب ؛ فكثرت بحوثهم حول تعليل هذا الاسم . ما منشؤه ؟ ولماذا سموا بالمعتزلة ؟ ومن الذى سماهم بذلك الاسم ؟ أهم الذين سموا أنفسهم أم سماهم بذلك أعداؤهم ؟ وهل لهذا الاسم أصل فى الديانات الأخرى التى تكلم أصحابها فى القدر كالمعتزلة ؟ وهل هناك أسماء أخرى لهم غير ذلك الاسم المشهور ؟ وما هى هذه الأسماء وما علاقتها بمذهبهم ؟ ؟ إلى غير ذلك من الأمور المتعلقة بأسماء هذه المدرسة ، ولما كان حديثنا فى هذا الفصل عن المعتزلة ليس إلا تمهيداً للحديث عن أدبهم رأينا ألا نطيل الحديث فى هذا الموضوع الذى يتصل بناحية شكلية ، وإليك أهم المراجع التى تناولت ذلك الموضوع :

خطط المقريزى ج ٤ . الملل والنحل ج ١ . المنية والأمل . الانتصار . فجر الإسلام . المعتزلة لزهدى جار الله . التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية . ترجمة عبد الرحمن بدوى . البحث الخاص بالمعتزلة كتبه « نلينو » .

الرحيبة الواسعة ، يغزو الأقطار ويخضع الممالك ، وماهى إلا سنوات قليلة حتى أشرقت شمسه على معظم أقطار الشرق الأدنى ، وتأسست له تلك الامبراطورية الشاسعة التى شملت ممالك العراق والشام ومصر وفارس وأرمينيا وأفريقيا وأرض الهند[1] ، ولم يكن بد من أن يتفرق المسلمون فى هذه البلاد المختلفة ، ويتصلوا بأهلها ويتأثروا بهم ، وقد كانت هذه البلاد تزخر بمختلف الديانات والعقائد والمذاهب ؛ ففى العراق كانت تشيع الديانات والمذاهب الفارسية من ثنوية وزرادشتية ومانوية وديصانية ومزدكية ومرقونية[2] . وفى سورية ومصر كانت تشيع اليهودية والمسيحية ، وفى هذه البلاد كلها كانت تنتشر الثقافة العقلية اليونانية .

وقد كانت هذه الديانات والعقائد المختلفة تنطوى على اتجاهات ومبادىء لا تتسق مع اتجاهات الدين الإسلامى ومبادئه ، وكان لابد لهذه الاتجاهات أن تنفذ إلى المسلمين وتؤثر فيهم ، وهنا أثيرت تلك الموضوعات اللاهوتية الخطيرة ، واشتد حولها الجدل واحتدم النقاش .

وكان أول هذه الموضوعات التى أثيرت ، القول بنفى القدر والاعتداد بحرية الإنسان فى أفعاله ، وأنه يأتى هذه الأفعال بمحض اختياره ولا سلطان للقدر عليها .

وهذا الموضوع كان مثار بحث وجدل من قبل فى الفلسفة اليونانية وفى الديانة الزرادشتية والمسيحية[3] ، فانتقلت عدواه بحكم التأثير المتصل إلى المسلمين ، وأخذوا

---

(١) انظر : المعارف لابن قتيبة ص ١٩٢ .

(٢) انظر : فجر الإسلام ص ٢٧٠ ، ٢٧١ . وانظر كذلك : المعتزلة لزهدى جار الله ص ٢١ .

(٣) انظر : علم الأخلاق لأرسطو : ترجمة أحمد لطفى السيد ص ٢٦٥ — ٢٨٦ . وانظر : إيران فى عهد الساسانيين — ترجمة : يحيي الخشاب ص ٤١١ وما بعدها . وانظر : تراث فارس : الفصل الخاص بالدين فى فارس ص ٢٠٠ وما بعدها . وانظر : زرادشت الحكيم — حامد عبد القادر — ص ٧٩ وما بعدها .

يتكلمون فيه ويتجادلون ، حتى تكونت منهم فرقة مشهورة سميت بالقدرية ،وهم الذين يقولون بحرية الإنسان وإرادته فى أفعاله وأنه مخير فيها .

والمراجع العربية القديمة تثبت لنا أن المسلمين قد أخذوا ذلك الاتجاه عن النصرانية ، وتردد لنا اسمين ارتبط بهما شيوع ذلك الاتجاه ونقله إلى المسلمين، هامعبد الجهنى وغيلان الدمشقى ،يقول ابن نباتة : « وقيل أول من تكلم فى القدر رجل من أهل العراق كان نصرانيا فأسلم ، ثم تنصر وأخذ عنه معبد الجهنى وغيلان الدمشقى[1] » .

ويقول المقريزى : «وكان أول من قال بالقدر فى الإسلام معبدبن خالد الجهنى وكان يجالس الحسن ابن الحسين البصرى ، فتكلم فى القدر بالبصرة ، وسلك أهل البصرة مسلكه لما رأوا عمرو بن عبيد ينتحله ، وأخذ معبد هذا الرأى عن رجل من الأساورة يقال له أبو يونس سنسو يه ويعرف بالأسوارى[2] » وصاحب الأغانى يعطينا رواية أخرى واسما آخر فيحكى : أن أعشى بكر أخذ القول فى القدر عن العباديين نصارى الحيرة ،لقنوه إياه حين كان يأتيهم ليشترى[3] الخمر .

فهذه الروايات تعطينا حقيقة واضحة ، هى أن القول بالقدر انتقل إلى المسلمين بصفة مباشرة عن الديانة المسيحية ، وان فرقة القدرية التى تجمعت حول هذا القول ودانت به كانت مظهرا من مظاهر التأثير المسيحى فى التفكير الإسلامى .

وكان لابد أن ينشط فريق آخر من المسلمين ليقف فى وجه هؤلاء الذين ينفون القدر ويثبتون حرية الإنسان ، ويقرر أن الإنسان مجبر فى أفعاله ولا اختيار له فيها ، بل هو كالريشة المعلقة فى الهواء لا إرادة لها فى حركاتها وسكناتها ، وأن نسبة أفعال الإنسان إليه كنسبة أفعال الجماد من حيث الجبر وفقدان الإرادة الذاتية

---

(١) سرح العيون لابن نباتة ص ١٨٣ .
(٢) خطط المقريزى ج ٤ ص ١٨١ .
(٣) الأغانى ج ٨ ص ٧٦ .

فكما يقال: أثمرت الشجرة، وجرى الماء، وتحرك الحجر، يقال عاد المسافر وأكل الجائع وجلس الواقف، أى أن نسبة الفعل إلى كل منها نسبة مجاز[١]، وقد عرف هذا الفريق باسم الجبرية، ورئيسه الجهم بن صفوان[٢]، ثم نسبوا إليه بعد ذلك، فقيل لهم الجهمية.

ولم يكن القول بالجبر وإثبات القدر، هو كل ما قامت عليه هذه الفرقة؛ بل لقد كان لجهم آراء ومبادىء أخرى لا تقل أهمية وخطرا عن رأيه فى القدر أهمها: «تأويل آيات الصفات كلها والجنوح إلى التنزيه البحت، وبه نفى أن يكون لله تعالى صفات غير ذاته، وأن يكون مرئياً فى الآخرة، وأن يتكلم حقيقة، وأثبت أن القرآن مخلوق[٣]».

ومن الضرورى أن نشير هنا إلى أن القول بخلق القرآن، إنما هو أثر من آثار الديانة اليهودية، كما أن القول بنفى صفات الله تعالى أثر من آثار الديانة المسيحية.

فلقد وردت روايات قديمة تفيد أن القول بخلق القرآن، إنما هو من تأثيرات اليهود، وأنهم هم الذين نشروه وأذاعوه بين المسلمين، فقد جاء فى تاريخ بغداد: أن بشرا المريسى – وهو أحد كبار المعتزلة الداعين إلى القول بخلق القرآن – كان أبوه يهوديا صباغا بالكوفة[٤]. ويروى ابن الأثير: أن أول من نشر القول بخلق القرآن بين المسلمين هو اليهودى لبيد بن الأعصم الذى كان يقول بخلق التوراة؛ ثم أخذ

(١) انظر: الملل والنحل حـ ١ ص ١١٥.

(٢) انظر ترجمته وتاريخ مذهبه فى كتاب: تاريخ الجهمية والمعتزلة: لجمال الدين القاسمى الدمشقى ص ٨ وما بعدها.

(٣) تاريخ الجهمية والمعتزلة ص ١٣.

(٤) تاريخ بغداد جـ ٧ ص ٦١.

ابن أخته طالوت هذه المقالة عنه ، وصنف فى خلق القرآن ، فكان أول من فعل ذلك فى الإسلام(١) .

وفى عيون الأخبار : أن أول من قال بخلق القرآن هو المغيرة بن سعيد العجلى ، وكان من اتباع عبد الله بن سبأ اليهودى(٢) .

فإذا صحت هذه الروايات ، فإن القول بخلق القرآن يكون حقيقة أثرا من آثار الديانة اليهودية ، فإذا كان اليهود قد قالوا من قبل بخلق التوراة ، فإنه من المعقول أن يقولوا ذلك أيضاً بالنسبة للقرآن .

أما القول بنفى صفات الله تعالى ، فقد ردده يحيى الدمشقى ذلك المسيحى الذى كان له ولأبيه من قبله مكان ملحوظ فى البلاط الأموى(٣) ، وقد كان ليحيى إلى جانب ذلك أثر كبير فى كثير من الأبحاث اللاهوتية التى بنى عليها أو على كثير منها مذهب الاعتزال(٤) .

نستخلص من هذا أن هاتين الفرقتين وهما فرقة القدرية وفرقة الجهمية ، قد قامتا فى كثير من مبادئهما على أصول من الديانة المسيحية والديانة اليهودية ، على نحو ما رأينا ، فالقدرية أخذوا رأيهم فى القدر عن أصل مسيحى ، والجهمية أخذوا قولهم فى نفى الصفات وخلق القرآن عن أصول مسيحية ويهودية فإذا كانت هاتان الفرقتان قد تبددتا وتلاشى وجودها قبل ظهور المعتزلة ، فإن أراءها قد انبعثت قوية على يد المعتزلة الذين كان من أهم آرائهم وأقوى

(١) تاريخ ابن الأثير ج ٧ ص ٤٩ .
(٢) عيون الأخبار ج ٢ ص ١٤٨ ، ١٤٩ .
(٣) أنظر : تاريخ الطبرى ج ٦ ص ١٩٤ ، ١٩٩ .
(٤) راجع ما كتبه زهدى جار الله فى كتابه « المعتزلة » عن أثر يحيى الدمشقى فى مذهب الاعتزال ص ٢٧ .
وراجع أيضاً ما كتبه « دى بور » عن تأثير العقائد المسيحية فى مذاهب المتكلمين المسلمين . تاريخ الفلسفة فى الإسلام ص ٤٨ .

مبادئهم القول بنفى القدر ، والقول بنفى الصفات ، والقول بخلق القرآن .

ومن هنا يمكننا القول بأن المعتزلة ـ فى بعض مبادئهم ـ كانوا صدى لما تردد من قبل من آراء القدرية من ناحية ، وآراء الجهمية من ناحية أخرى ، ولذلك فإن المعتزلة كان يطلق عليهم اسم القدرية[١] لقولهم بالقدر ، كما كان يطلق عليهم اسم الجهمية[٢] لقولهم بنفى الصفات وخلق القرآن . وعلى هذا فإن المعتزلة قد تأثروا فى كثير من مبادئهم باللاهوت المسيحى واللاهوت اليهودى ، كما تأثروا كذلك بأصول من الفلسفة اليونانية والديانات الفارسية.

ولقد أكد هذه الحقيقة طائفة من المستشرقين الذين لاحظوا العلاقة بين مبادىء المعتزلة ومعتقداتهم فى نشأتهم وتطورهم ، وبين ما كان شائعاً من المعتقدات والمذاهب الأجنبية على اختلافها .

فيقول « ڤون كريمر Von Kremer » إن المعتزلة فى نشأتهم تأثروا باللاهوت اليونانى ، وعلى الأخص تأثروا بيحيى الدمشقى وتلميذه تيودور أبى قرة[٣] .

ويرى « شتينر Stainer » أن الاعتزال فى آخر تطوراته قد تأثر كثيراً بالفلسفة اليونانية[٤] .

ويقرر « ماكدونالد MacDonald » أن فرقة القدرية[٥] تأثرت من غير شك بأساليب الكلام اليونانية كما تطورت فى المدارس البيزنطية والسورية[٦] .

---

(١) الملل والنحل ج ١ ص ٥٤ .　　(٢) تاريخ الجهمية والمعتزلة : ص ٤٤ .

(3) Nicholson. A literary history of the arabs p. 500 - 201.

(4) " " " " p. 369.

(٥) لعله يقصد بفرقة القدرية المعتزلة فإن اسم القدرية كان أكثر إطلاقا فى مفهوم المستشرقين على جماعة المعتزلة .

(6) MacDonald. Development of muslim theolog-. p. 131.

ويقول « دى بور De Beor » : « ولا شك أن مذاهب المتكلمين تأثرت بعوامل مسيحية أبلغ التأثر ، فتأثرت العقائد الإسلامية فى تكونها بمذاهب الملكانية واليعاقبة فى دمشق ، كما تأثرت فى البصرة وبغداد بالمذاهب النسطورية والغنوسطية ، ولم يخلص إلينا إلا القليل من الآثار المكتوبة المتعلقة بتلك الحركة فى أوائل نشأتها ، غير أننا لا نخطىء الصواب إذا قلنا إن اختلاط المسلمين بالمسيحيين وتلقيهم العلم عنهم فى المدارس كان له عظيم الأثر[1] » ثم يمضى فيقول : « ونحن نجد بين مذاهب المتكلين الأولى فى الإسلام وبين العقائد المسيحية شبهاً قوياً لا يستطيع أحد معه أن ينكر أن بينهما اتصالا مباشراً ، وأول مسألة قام حولها الجدل بين علماء المسلمين هى مسألة الاختيار ، وكان المسيحيون الشرقيون يكادون جميعاً يقولون بالاختيار[2] » .

ويرى « هاملتون Hamilton أن المعتزلة كانو يصبون عقائدهم فى قوالب الأفكار اليونانية ، ويستوحون تأملاتهم الدينية من الميتا فيزيقا اليونانية بدلا من القرآن[3] .

ويقول « كريستنسن » : « وقد ألف المسيحى « پولس پرسا » مختصرا لمنطق أرسطو باللغة السريانية لكى يقرأه الملك « كسرى » وقد عرض فيه

---

(١) دى بور . تاريخ الفلسفة فى الإسلام ترجمة أبوريدة ص ٤٨ ، ٤٩ :

(٢) نفس المصدر ص ٤٩ .عقد « دى بور » فصلا تحدث فيه عن أثر عقائد المسيحين الشرقيين فى المعتزلة ، ومنه يتبين أن هذا الأثر قد تناول معظم المبادىء الأساسية التى قام عليها مذهب الاعتزال .

(3) Hamilton. A. R. Mohammedanism. p. 90.

أشار « هاملتون » قبل ذلك إلى أن المعتزلة فى حال نشأتهم كانوا جماعة متطرفين طهريين Puritous أكثر منهم عقليين ،وكانت تعاليمهم تتفق تماماً مع القرآن ص ٩١ .والحق أن هذا الوصف كان ينطبق على المعتزلة دائماً حتى بعد أن درسوا الفلسفة اليونانية وتعمقوها فهم كانوا متشددين من الناحية الدينية تشدداً كثيراً وإن كانت الفلسفة اليونانية قد أكسبتهم الرزانة والقدرة على التدليل والبرهان فى القضايا الدينية التى كانوا ينافسون فيها خصومهم ، وسوف نتحدث عن ذلك بشىء من التفصيل فيما بعد .

الآراء المختلفة الخاصة بالله والعالم على النحو التالى [. . فقد وجد من يعتقدون فى إله واحد ، ويدعى آخرون أنه ليس بواحد ، ويقول آخرون بأن له صفات متضادة ، وينفى آخرون عنه الصفات ، وبعض يقول إنه قادر على كل شىء ، وبعض آخر يقول إن قدرته لا تشمل كل شىء ، بعض يقول إنه خلق الدنيا وكل ما فيها ، وآخرون يقولون إنه ليس خالق كل شىء وهناك من يقول : إن العالم محدث وآخرون يقولون إنه قديم]

ويرى كاسارتلى أن المؤلف هنا يصف الآراء الشائعة فى صلب الديانة الإيرانية نفسها فى الوقت الذى عاشت فيه[1] » .

يؤخذ من هذه الأقوال جميعها أن نشأة المعتزلة لم تكن بعيدة عن تأثيرات اللاهوت المسيحى الذى كان منتشراً فى بلاد الشرق ، كما لم تكن بعيدة عن تأثير اللاهوت الإغريقى والإيرانى ، ومعنى هذا أن مذهب الإعتزال كان فى كثير من مبادئه وأصوله صدى لتلك التيارات المختلفة التى اصطخب بها الشرق فى ذلك الحين ، ولكن المعتزلة مع هذا قد عرضوا مذهبهم الجديد من خلال عقيدتهم وقرآنهم ، واستطاعوا بمقدرة فائقة أن يلائموا بين الثقافة الإسلامية الواضحة والثقافة الهيلينية المعقدة ، وأن يسدوا تلك الفجوة الواسعة بين الثقافتين تلك الفجوة التى كان من العسير اجتيازها ، والتى كانت سبباً فى ظهور الزندقة وبخاصة فى العراق خلال القرنين الأول والثانى . كما استطاع المعتزلة وهم المسلمون المخلصون أن يعرضوا العقيدة الإسلامية فى صورة مقبولة لدى المثقفين الأعاجم[2] .

ثانيا : — وإذا كان مذهب الاعتزال فى بعض جوانبه صدى للتيارات الفكرية والعقائد الدينية الأجنبية ، فإنه كان فى بعضها الآخر صدى للصراع

---

(١) إيران فى عهد الساسانيين — كريستنس — ترجمة يحيى الخشاب ص ٤١١ ، ٤١٢

(2) Hamilton. A. R. Mohamedansim p. 88-89.

الدينى والسياسى الذى كان يحتدم بين المسلمين فى ذلك الحين ، فمنذ اختلف المسلمون على الخلافة ، وجرهم ذلك إلى حروب دامية استحر لظاها فى وقعتى الجمل وصفين ، وانتهى بهم الأمر إلى قتل عثمان وتكفير الصحابة ، أصبحوا لا يتورعون عن ارتكاب الكبائر . وهنا أثيرت مسألة دينية هامة اختلفت حولها آراء المسلمين وكان اختلافهم فيها ناجما عن ميولهم واتجاهاتهم السياسية تلك هى مسألة مرتكب الكبيرة[1] . ما حكمه ؟ ؟ هل هو مؤمن أم كافر أم فاسق ؟ فأهل السنة يحكمون بأنه مؤمن ولكنه فاسق يستحق العقاب[2]، والخوارج يتشددون فى الحكم فيذهبون إلى أن مرتكب الكبيرة كافر مخلد فى النار[3] ، والمرجئة يذهبون إلى طرف مقابل للخوارج فيحكمون بأنه مؤمن وأمره يوم القيامة موكول إلى الله تعالى[5] .

وهكذا كان الخلاف حول هذه المسألة يشتد يوما بعد آخر وتعقد المجالس وتقام الحلقات فى المساجد لمناقشتها وإبداء الرأى فيها ، وهنا ظهر رأى جديد قدمه واصل بن عطاء حينما : « دخل واحد على الحسن البصرى فقال : يا إمام الدين لقد ظهرت فى زماننا جماعة يكفرون أصحاب الكبائر ، والكبيرة عندهم كفر يخرج به عن الملة ، وهم وعيدية الخوارج ، وجماعة يرجئون أصحاب الكبائر والكبيرة عندهم لا تضر مع الإيمان ، بل العمل على مذهبهم ليس ركنا من الإيمان ، ولا يضر مع الإيمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة وهم مرجئة الأمة ، فكيف تحكم لنا فى ذلك اعتقاداً ؟ فتفكر الحسن فى ذلك ، وقبل أن يجيب قال واصل بن عطاء : أنا لا أقول إن صاحب الكبيرة مؤمن مطلق

---

(١) راجع تعريف الكبائر وأنواعها فى العقائد النسفية للامام عمر النسفى ص ١١٧ وما بعدها .

(٢) أنظر : العقائد النسفية ص ١١٧ .

(٣) أنظر : الفرق بين الفرق ص ٩٧ والملل والنحل ج ١ ص ١٥٥ .

وأمالى السيد المرتضى ج ١ ص ١١٤ .

ولا كافر مطلق ؛ بل هو فى منزلة بين المنزلتين لامؤمن ولا كافر ؛ ثم قام واعتزل إلى اسطوانة من اسطوانات المسجد يقرر ما أجاب به على جماعة من أصحاب الحسن ، فقال الحسن : اعتزل عنا واصل ؛ فسمى هو وأصحابه معتزلة[1] » .

إذن فالقول بالمنزلة بين المنزلتين فى مسألة مرتكب الكبيرة كان رأياً جديداً أضيف إلى تلك الآراء السابقة ، وفى الوقت نفسه كان رد فعل للتطرف الذى اتسمت به تلك الآراء ، ولذلك يقول «هاملتون» : إن حركة الاعتزال كانت انعكاساً للتطرف المذهبى للخوارج المتعصبين من ناحية ، وللتراخى الخلقى لجماعة المرجئة من ناحية أخرى[2] .

ولكن ذلك الرأى الجديد الذى برز به واصل، كان نواة لذلك الاتجاه الذى أخذ يتضخم وينمو يوماً بعد يوم ، حتى تشكلت منه فيما بعد تلك المدرسة الفكرية الكبيرة . ورأى واصل هذا — وإن كان من ناحية مظهره وظروفه يعنى علاج مشكلة دينية — إلا أنه كان من ناحية أخرى يتضمن تفسيراً للمشكلات السياسية ، إذ ما لبث واصل بعد هذا أن تدخل فى هذه المشكلات ، وفى الأحداث التى وقعت بين المسلمين بسبب الخلافة ، وما جره عليهم ذلك من فتن وحروب طاحنة ، فإذا كان الخوارج يحكمون بكفر على حين قبل التحكيم ، كما يحكمون بكفر الذين قاتلوه فى وقعة الجمل قبل أن يقبل التحكيم ، والشيعة يحكمون بكفر كل من خرج على علىّ وسلبه حقه فى الخلافة ، والمعاويون يسبون عليا على منابر المساجد ، والمرجئة لا يحكمون بكفر أحد بل الجميع مؤمنون وأمرهم يوم القيامة موكول إلى الله تعالى[3] . إذا كان هذا هو موقف الفرق المختلفة ؛ فإن واصلا يخرج

---

(١) الملل والنحل ج ١ ص ١٨٦ وما بعدها . ومقالات الإسلاميين ج ١ ص ١٩٧ — ٢٠١ .

(٢) الملل والنحل ج ١ ص ٦٠ .

(3) Hamilton. A. R. Mohammedanism. p. 89.

علينا برأى جديد حيث قال فى الفريقين المتحاربين يوم الجمل : « إن أحدهما مخطىء لا بعينه »، وكذلك قوله فى عثمان وقاتليه: « إن أحد الفريقين فاسق لامحالة، كما أن أحد الفريقين فاسق لا بعينه . . . . وأقل درجات الفريقين أنه لا تقبل شهادتهما كما لا تقبل شهادة المتلاعنين[١] » .

وبهذا يتأكد لنا أن رأى واصل فى تلك المشكلة الدينية كان ينطوى على حكم فى المسائل السياسية ، وهذا يفسر لنا ما جاء فى دائرة المعارف الإسلامية من أن مذهب المنزلة بين المنزلتين، لم يكن نتيجة لا هتمام دينى فقط ولكنه نشأ من آراء واضحة على الأفراد الذين اشتركوا فى المنازعات التى ثارت حول خلافة على[٢] » .

ودائرة المعارف الإسلامية ، تفسر موقف واصل السياسى بأن فيه تقرباً للعلويين الذين قاموا بالأدوار الأولى فى هذه المأساة التى وقعت سنة ٣٥ وأن واصلا كان على علاقة طيبة مع العلويين ، وأن الزيدية يجعلونه كواحد منهم ، ويجعلون تفكيره أساساً لفلسفتهم الدينية، وليس ذلك فيما يختص بالفكرة الدينية التأملية فحسب ، بل إنه اتفاق أيضاً على المسائل السياسية[٣] » .

ثم تمضى دائرة المعارف الإسلامية تشرح بشكل أوضح موقف واصل فتقول : « وهذا الموقف الذى يبدو معقداً (غلاة الشيعة ـ الزيدية ـ المعتزلة ـ الحركة العباسية ـ موقف العباسيين من غلاة الشيعة فى الحكم الأموى . ضرورة موالاة العباسيين لعلى وشيعته حرصاً على نفوذ آل البيت) يفسر هذا كله بشىء واحد هو الاتجاه إلى الخلافة العباسية ، فكلام واصل وكبار المعتزلة فى المنزلة

---

(١) الملل والنحل جـ ١ ص ٦١ .

(3) Shorter, Incyclopeadia of Islam p. 422.

(٣) المصدر السابق .

بين المنزلتين خاصة يفسر من خلا المنهج السياسى الذى كان بمثابة التمهيد لقيام الحكم العباسى .

وكل هذا يدعونا إلى الاعتقاد بأن حركة واصل وأوائل المعتزلة، تمثل الفكرة الدينية الرسمية للحكومة العباسية ، وهذا يعطينا تفسيراً للحقيقة التى تقول: إن حركة واصل أو آراءه الدينية، كانت هى الآراء الدينوية الرسمية للبلاط العباسى لمدة قرن على الأقل ؛ بل وأكثر من هذا أن واصلا وأتباعه قاموا بنصيب مباشر فى الدعاية العباسية . . . ومن المحال ألا نعتقد أن نشاط واصل كان بعيداً عن العوامل التى ساعدت على هدم الأمويين ، وأنه كان يوجد بعد سقوط الأمويين مجتمع واصلى فى تاهرت « Tahert » كان يبلغ ثلاثة آلاف رجل »[1] .

وهذا الذى قررته دائرة المعارف الإسلامية كتفسير لموقف واصل من الناحية السياسية، يتناقض تناقضا واضحا مع ما استنتجه الأستاذ « أحمد أمين » من أن المعتزلة فى آرائهم كانوا مؤيدين لبنى أمية ، وقد جاء ذلك التأييد من أن المعتزلة قد نقدوا خصوم الأمويين وحللوا أعمالهم ، وكل هذا — على الأقل - يقضى على فكرة التقديس لخصومهم ، تلك الفكرة التى كانت شائعة بين جمهور الناس[2] .

وعلى الرغم من أن الأستاذ « أحمد أمين » يقرر — إلى جانب ذلك — أن المعتزلة : « وضعوا معاوية وأصحابه موضع النقد كذلك [وأكثرهم تبرأ من معاوية وعمرو بن العاص] وعمرو بن عبيد، خوّن عمرو بن العاص ،ومعاوية بن أبى سفيان ونسبهما إلى سرقة مال الفىء[3] » على الرغم من هذا كله ،فإن الأستاذ « أحمد أمين » يرى أن ذلك لا يقلل من قيمة الاستنتاج الذى وصل إليه من أن المعتزلة كانوا يؤيدون الحكومة الأموية ؛ لأن موقفهم الموحد بالنسبة لعلى ومعاوية يجعلهما على

(1) Shorter. Incyclopeadia of Islam p. 423.

(٢) فجر الإسلام ص ٢٩٤ .

(٣) نفس المصدر .

درجة واحدة وفى ميزان واحد، وهذا بالنسبة للأمويين يعتبر كسبا، لأن الدولة مادامت لهم والحكم فى أيديهم، فإن كفة معاوية سترجح فى نهاية الأمر[1] .
والأستاذ « أحمد أمين » يستدل على استنتاجه هذا بأمرين : .

١ — أنه لم ير فى كتب التاريخ التى قرأها أن رجلا من المعتزلة قد اضطهد من قبل الأمويين أو عمالهم .

٢ — أن بعض المتأخرين من خلفاء بنى أمية، كيزيد بن الوليد ومروان بن محمد قد اعتنق مذهب الاعتزال، وليس من المعقول أن يعتنق خليفتان مذهبا يرونه ضد دولتهم[2] .

ويبدو أن الذى قررته دائرة المعارف الإسلامية بصدد موقف واصل وأوائل المعتزلة من المشكلات السياسية، كان أقرب إلى الواقع وذلك من وجوه :

١ — أنها قد اعتمدت فى قرارها هذا على كتابين من أهم وأوثق كتب الاعتزال الأصيلة، وهما كتاب : المعتزلة لابن المرتضى وكتاب : الانتصار لأبى الحسين الخياط .

٢ — إن تاريخ المعتزلة يقرر أنهم لم يصلوا إلى أوج القوة والمنعة إلا فى ظلال الحكم العباسى، فمنذ خلافة المنصور والمعتزلة يتمتعون بصداقة الخلفاء وعطفهم وتقديرهم[3] حتى كادوا يستأثرون بالسلطان فى خلافة المأمون والمعتصم والواثق .
أما فى عهد بنى أمية، فقد كانوا كما قال ابن قيم الجوزية أذلاء مذمومين[1] .
والخليفتان اللذان لقى المعتزلة فى عهدهما شيئاً من الإنصاف، لم يتح لهما البقاء طويلا أما أولهما وهو اليزيد فقد مات بعد أشهر من توليه الخلافة، وثانيهما وهو مروان

---

(١) فجر الإسلام ص ٢٩٥ .

(٢) نفس المصدر .

(٣) انظر : مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة لابن قيم الجوزية ص ٢٣٠ .

ابن محمد لم يكد يستقر فى الحكم حتى وقع فى ثورات وحروب مع شيعة العباسيين الذين قتل مروان على أيديهم .

٣ — أن المعتزلة لو كان موقفهم من الأمويين موقف ولاء وتأييد، لما تبرأوا من معاوية وعمرو بن العاص ، واتهموهما بسرقة مال الفىء على نحو ما روى ذلك الأستاذ « أحمد أمين » .

وبعد : فإنه يمكننا بعد هذا الحديث الذى قدمناه عن نشأة الاعتزال أن نستخلص النتائج الآتية :

١ — أن الاعتزال قد نشأ بالبصرة فى فترة تنحصر بين نهاية القرن الهجرى الأول وبداية الثانى ، أى من سنة ٩٨ إلى سنة ١١٠ هـ وهى السنة التى مات فيها الحسن البصرى .

٢ — أن حادثة انفصال واصل عن أستاذه الحسن ، كانت هى السبب المباشر الذى تكون بعده المذهب بشكل رسمى .

٣ — أن مذهب الاعتزال كان فى كثير من مبادئه متأثراً باللاهوت المسيحى واليهودى، كما كان متأثراً باللاهوت الإيرانى واليونانى .

٤ — أنه كان من ناحية أخرى صدى للأحداث السياسية والمشكلات الدينية التى كانت تشغل بال المسلمين فى ذلك الحين .

٥ — أن مذهب الاعتزال بصفته التاريخية المعروفة، تكون برئاسة واصل ابن عطاء ، أى أنه لم يرجع فى نشأته إلى فترة تاريخية متقدمة عن تلك الفترة التى أشرنا إليها ، ولم ينسب إلى أحد من قبل غير واصل .

مبادئ المعتزلة

قام مذهب الاعتزال على خمسة مبادئ أساسية، من اعتنقها جميعاً وصدق بها

استحق أن يكون معتزليا، ومن نقص منها شيئاً أو زاد عليها، فقد خرج من دائرة الاعتزال[١].

أما الاختلاف حول فروع هذه الأصول الخمسة فلا يضر ذلك صاحبه بشيء فإن فرق المعتزلة قد اتفقت كلها ابتداء على هذه الأصول، ثم انفردت كل فرقة بأحكام أخرى فرعية .

وهذه المبادئ الأساسية هي : التوحيد ـ العدل ـ الوعد والوعيد ـ المنزلة بين المنزلتين ـ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[٢] .

وسنعرض الآن للحديث ـ في إيجاز ـ عن هذه المبادئ وعن معانيها وأصولها ومدى أهميتها في مذهب الاعتزال، لنمهد بذلك لبيان أثرها في أدبهم ، فانه مما لاشك فيه أن هذه المبادئ وما تفرع منها وما تقومت به من آراء ومذاهب فلسفية كانت هي الأساس الذي بنى عليه المعتزلة خلاصة إنتاجهم الأدبي. فمناظراتهم ومحاوراتهم وجدلهم وخطبهم وشعرهم وتآليفهم، كانت تدور كلها أو معظمها حول هذه الأصول وفروعها ، وسوف يتبين لنا ذلك بوضوح عندما نتحدث عن أدب المعتزلة شعراً ونثرا .

١ — التوحيد :

يعتبر هذا الأصل من أقوى الأصول التي تجمع حولها المعتزلة وقام عليها مذهبهم ، فالمعتزلة كانوا يعتبرون أنفسهم أحق الطوائف الإسلامية إيماناً بوحدانية الله وأشدهم دفاعاً عن هذه العقيدة وتحمساً لها ، ولذلك يقول « الخياط » أحد كبار المعتزلة ومصنفيهم :

إن المعتزلة هم وحدهم « المعنيون بالتوحيد والذب عنه من بين العالمين ، وإن

(١) انظر : الفصل لابن حزم ج ٢ ص ١١٣ والانتصار ص ١٢٦ .
(٢) انظر : الانتصار للخياط ص ١٢٦ .

الـكلام فى التوحيد كله لهم دون سواهم[١] ». ويروى عن النظام أنه قال حينما حضرته الوفاة : « اللهم إن كنت تعلم أنى لم أقصر فى نصرة توحيدك، ولم أعتقد مذهباً من المذاهب اللطيفة[٢] إلا لأشد به التوحيد ،فما كان منها يخالف التوحيد فأنا منه برىء ،اللهم فإن كنت تعلم أنى كما وصفت،فاغفر لى ذنوبى وسهل علىّ سكرة الموت[٣] » .

وفى الحق أن المعتزلة منذ أن تـكون مذهبهم وهم يحملون على عواتقهم عبء الدفاع عن الدين الإسلامى وعن عقيدة التوحيد ، ويقفون بحرارة فى وجه الديانات التى تعتقد بوجود أكثر من إله ، كالدهرية والمجوسية ، فـكثيراً ما ألفوا الـكتب وأقاموا المناظرات للرد على أصحاب هذه الأديان ،وتفنيد مذاهبهم وعقائدهم ولقد حملهم تحمسهم لعقيدة التوحيد وفرط إيمانهم بها،أن ردوا كل شىء يتعارض مع وحدانية الله وأزليته ومخالفته لـكل ما هو محدث ، فأنـكروا أن يكون لله تعالى صفات غيرذاته [٤] ، فإن وجود صفات قديمة خارجة عن الذات يؤدى إلى أن هناك شيئاً قديماً أزلياً غير ذاته، وهذا يقتضى التعدد ، وقد ترتب على هذا قولهم بخلق القرآن[٥] ونفى قدمه لئلا يشترك شىء معه فى القدم الذى هو أخص صفاته ، وأنـكروا كذلك رؤية الله فى الجنة، وتأولوا الآيات التى يفيد ظاهرها أن رؤية المؤمنين لربهم يوم القيامة أمر محقق[٦] . وقد قال المعتزلة فى هذا: إن الرؤية

(١) الانتصار ص ١٣ ، ١٤ .

(٢) يقصد بالمذاهب اللطيفة مذاهب الفلاسفة ، فقد كان النظام من أكثر المعتزلة اطلاعا على آراء الفلاسفة وكتبهم .

(٣) الانتصار ص ٤١ ، ٤٢ .

(٤) انظر : الملل والنحل جـ ١ ص ٥٥ ومقالات الإسلاميين جـ ١ ص ٢٤٤ وما بعدها

(٥) انظر : الملل والنحل جـ ١ ص ٥٥ ومقالات الإسلاميين جـ ١ ص ٢٤٥ وما بعدها والفرق بين الفرق ص ٩٤ .

(٦) انظر : الإبانة فى أصول الديانة لأبى الحسن الأشعرى ص ١٤ وانظر : مقـالات الإسلاميين جـ ١ ص ٢٦٣ وما بعدها .

تقتضى اتصالا بين العبد وربه ، والاتصال يقتضى الحصول فى جهة وفى بنية ، والحصول فى جهة وفى بنية، يقتضى التجسيم والتشبيه، وهما محالان على الله تعالى ؛ ولذلك كان نفيهم الرؤية نفى استحالة[1] ؛ ولذلك فانهم حكموا بكفر من يثبت الرؤية على سبيل المقابلة أو على اتصال شعاع بصر الرائى بالمرئى[2] . »

وهكذا كان المعتزلة يتشددون غاية التشدد فى نفى كل شىء يوهم التعدد ويتعارض مع الأزلية والمخالفة للحوادث ، ولقد قرر الشهرستانى مذهبهم فى ذلك بقوله : « فالذى يعم طائفة المعتزله من الاعتقاد، القول بأن الله تعالى قديم، والقدم أخص وصف ذاته، ونفوا الصفات القديمة أصلا، فقالوا هو عالم بذاته، قادر بذاته حى بذاته، لا بعلم وقدرة وحياة هى صفات قديمة ومعان قائمة به ،لأنه لو شاركته الصفات فى القدم الذى هو أخص الوصف لشاركته فى الإلهية ، واتفقوا على أن كلامه محدث مخلوق فى محل، وهو حرف وصوت كتب أمثاله فى المصاحف حكايات عنه فانما وجد فى المحل عرض فقد فنى فى الحال ، واتفقوا على أن الإرادة والسمع والبصر ليست معانى قائمة بذاته،لكن اختلفوا فى وجوه وجودها ومحامل معانيها كما سيأتى ، واتفقوا على نفى رؤية الله تعالى بالإبصار فى دار القرار ونفى التشبيه عنه من كل وجه جهة ومكانا وصورة وجسما وتحيزاً وانتقالا وزوالا وتغيراً وتأثراً ، وأوجبوا تأويل الآيات المتشابهة فيها ، وسموا هذا النمط توحيدا[3] » .

هل لذلك كله علاقة بالتفكير اليونانى ؟؟؟

إن عقيدة التوحيد فى ذاتها أصل من أصول الدين الإسلامى وركن من أركانه ،ولا يمكن أن يكون الإنسان مسلماً إلا إذا كان موحداً وشهد أن لا إله إلا

(١) انظر : نهاية الاقدام فى علم الكلام الشهرستانى ص ٣٥٦ .

(٢) الفرق بين الفرق ص ١٠٢ .

(٣) الملل والنحل جـ١ ص ٥٧ وانظر ما كتبه الأشعرى عن شرح قول المعتزلة فى كتابه مقالات الاسلاميين جـ١ ص ٢١٦ .

الله وأن محمداً رسول الله ، ولكن هل هذه الفروع التى تفرعت فى مباحث المعتزلة عن هذا الأصل هى الأخرى من صميم الدين الإسلامى،أو أنها وفدت من تفكير أجنبى ؟

يقرر الشهرستانى أن فكرة نفى الصفات القديمة عن الله كانت « فى بدئها غير نضيجة ،وكان واصل بن عطاء يشرع فيها على قول ظاهر وهو الاتفاق على استحالة وجود إلهين قديمين أزليين ، قال:ومن أثبت معنى وصفة قديمة فقد أثبت إلهين ، وإنما شرعت أصحابه فيها بعد مطالعة كتب الفلاسفة، وانتهى نظرهم فيها إلى رد جميع الصفات إلى كونه عالما قادراً[1] . . . » وقد مر بنا منذ قليل أن إبراهيم النظام قد اعترف بأنه قد اعتقد فى المذاهب اللطيفة ليشد بها أزر التوحيد[2] . فما مدى صلة هذا الأصل المهم من أصول المعتزلة وهو ـ التوحيد ـ بالتفكير اليونانى ؟ ؟

يبدو أن رأى المعتزلة فى نفى الصفات، ونفى الرؤية،ونفى الجهة،والتشبيه والتجسيم والحلول فى مكان والقول بخلق القرآن، كان متأثراً بمذاهب الفلسفة اليونانية ونظرياتها ؛ فالأشعرى يقرر أن المعتزلة أخذوا رأيهم فى ذات الله عن الفلاسفة ومنعهم الخوف من إظهاره تصريحا،فأظهروا معناه بنفى الصفات ، ويقرر أيضاً أن أبا الهذيل العلاف أخذ رأيه فى ذات الله عن أرسطاليس الذى قال فى بعض كتبه : إن البارى علم كله، قدرة كله ،حياة كله ، فأعجب أبو الهذيل بذلك وقال: « علمه ، هو هو وقدرته هى هى[3] » .

ومن الفلاسفة الذين كان لهم رأى واضح فى ذات الله وفى نفى الصفات القديمة عنه،وكان له تأثير فى تفكير المسلمين « أفلوطين » فقد تحدث عن وحدانية

---

(١) نقلا عن « النظام وآراؤه الكلامية الفلسفية » تأليف أبو ريدة ص ٨٠ .
(٢) الملل والنحل ج ١ ص ٥٧ — ٥٨ .
(٣) الانتصار ص ٤١ — ٤٢.

الله، ونفى أن نطلق عليه صفة وراء ذاته، فإن فى ذلك تشبيها له بالأفراد ؛ فلا يصح لنا أن نقول إن لله علما لأنه هو العلم [١] .

ويقول الغزالى بعد أن تحدث عن فلاسفة اليونان وآرائهم فى الإلهيات « . . . وما وراء ذلك من نفيهم الصفات وقولهم إنه عليم بالذات لا بعلم زائد على الذات وما يجرى مجراه، فمذهبهم فيها قريب من مذهب المعتزلة [٢] » .

ويقول الشهرستانى عند كلامه عن أبى الهذيل وعن رأيه فى صفات الله وأن البارى تعالى عالم بعلم وعلمه ذاته، قادر بقدرة وقدرته ذاته، حى بحياة وحياته ذاته : « وإنما اقتبس هذا الرأى من الفلاسفة الذين اعتقدوا أن ذاته واحدة لا كثرة فيها بوجه، وإنما الصفات ليست وراء الذات معانى قائمة بذاته بل هى ذاته وترجع إلى السلوب واللوازم [٣] » .

إذن فالكلام فى وحدة الله وفى ذاته وصفاته هو آراء رددتها الفلسفة اليونانية من قبل، وليس ببعيد أن يكون ترديد المعتزلة لهذه الآراء ليس إلا اقتباساً من هذه الفلسفة وتأثراً بها، واستخداماً لها فى تدعيم آرائهم ومعتقداتهم الدينية ؛ فهم إنما كانوا يدرسون الفلسفة ليتخذوا منها سلاحا للدفاع عن دينهم .

فإذا قال المعتزلة كما قال الفلاسفة : إن الله تعالى ليس له صفات خارجة عن ذاته بل هو عالم بعلم هو ذاته، وقادر بقدرة هى ذاته ، وحى بحياة هى ذاته، وليست له صفات قديمة هى معان قائمة بالذات، فإنهم بذلك يؤكدون عقيدة التوحيد ويدعمونها بنفى كل شىء من شأنه أن يوهم التعدد ومشاركة الله فى القدم الذى هو أخص وصف لذاته .

---

(1) A Weber, History of philosophy. p. 198.

(٢) المنقذ من الضلال ص ٧٣ .

(٣) الملل والنحل جـ ١ ص ٦٣ .

وفى سبيل الدفاع عن عقيدة التوحيد أيضاً، ذهب المعتزلة إلى القول بخلق القرآن فإنهم لما رأوا أن وحدانية الله تعالى يتنافى معها وجود شىء له صفة القدم والأزلية، قالوا إن القرآن مخلوق وليس بقديم ؛ فالقرآن كلامه، وكلامه محدث يحدثه هو فى محل حينما يريد ؛ فهذا الكلام ليس قائماً بذاته، وليس صفة قديمة خارجة عن الذات، وإنما هو شىء محدث يحدثه ليكون فى محل حيث يريد[١] ، والقول بقدم القرآن يقتضى وجود شىء قديم مشارك لذات الله تعالى فى القدم ، ولذلك فإن المأمون ـ وهو الخليفة الذى كان يدافع عن مبادىء المعتزلة ويمثل رسمياً عقائدهم وآراءهم ـ قال بصدد خلق القرآن : « إن الذين يقولون القرآن غير مخلوق ملحدون ومشبّهون، لأنهم يصفون خلق الله وفعله بالصفة التى هى لله وحده[٢] » وقد بلغ من تشدد المأمون وتحمسه لمذهب المعتزلة الخاص بخلق القرآن ، أنه أنشأ فى السنة التى مات فيها (سنة ٨٣٣ م، ٢١٨ هـ) قانونا يضطر فيه المسلمين إلى قبول هذا المذهب والا يفقدون حقوقهم المدنية، وفى نفس الوقت أنشأ مجلساً قضائياً لكى يحصل على موافقة رجال الدين وأئمة القانون ، والذين لم يرضخوا لذلك كانوا يجلدون ويهددون بالسيف[٣] .

آية هذا كله، أن المعتزلة كانوا يستندون فى آرائهم ومبادئهم إلى القرآن وأصول الشريعة ، ولكنهم كانوا يؤيدون ذلك بمذاهب الفلاسفة وآرائهم ، وكانوا إذا رأوا تعارضاً بين قضايا الدين ومذاهب الفلسفة، فإنهم يجتهدون فى التوفيق بينهما بكل ما وسعهم من حيلة[٤] .

---

(١) انظر : الملل والنحل جـ ١ ص ٩٩ ونهاية الإقدام ص ٢٨٨ ومقالات الإسلاميين جـ١ ص ٢٤٥ وما بعدها والصواعق المرسلة جـ ٢ ص٢٨٩ وما بعدها .
(٢) تاريخ الطبرى جـ ١٠ ص ٢٨٧ .
(3) Nicholson, p. 369.
(٤) راجع أمثلة لذلك فى كتاب : المعتزلة لزهدى جار الله ص ٥٧ وما بعدها .

ولعل الذى حدا بالمعتزلة إلى ذلك،هو رغبتهم فى تقويم القضايا الإسلامية بتأييد العقل والمنطق، حتى لا يجد المخالفون مناصاً من تقبلها والتسليم بها، وفى الوقت نفسه سد الطريق أمام ضعاف العقيدة الذين بهرهم بريق الفلسفة،ولم يستطيعوا فهمها حتى لا يندفعوا فى تيار المروق والزندقة ، فمحاولة التوفيق بين الدين والفلسفة ، إنما هى محاولة لعرض مبادىء الدين فى صورة مقبولة لدى المثقفين من الأعاجم، ولسد تلك الفجوة التى كانت سبباً فى حمل كثيرين على الزندقة[1].

٢ — العدل :

هذا هو الأصل الثانى من الأصول الخمسة الأساسية لمذهب الاعتزال . و يعتبر هو الآخر من أقوى الأصول وأهمها،فهو يلعب دوراً كبيراً فى تفكير المعتزلة الدينى، حيث قد تفرعت عنه طائفة من المسائل الهامة التى احتلت مكانا كبيرا فى جدلهم ومناقشاتهم .

والاعتقاد بعدالة الله ونفى الظلم عنه شىء مقرر فى الشريعة الإسلامية،ولا يوجد مسلم يشك فى عدالة الله تعالى وتنزهه عن الظلم ، ولكن المعتزلة أخذوا يفلسفون هذه العقيدة و يتعمقون فى تفسير معانيها وفى تحديد ما يتفرع عنها من أمور ، فلقد وصل بهم بحثهم فى عدل الله إلى عدة قضايا كلامية هامة منها :

١ — نفى القدر و إثبات حرية الإنسان وإرادته واختياره لأفعاله .

وهذه القضية — قضية القدر و إثبات حرية الإرادة الإنسانية — شغلت أذهان الفلاسفة والمفكرين ورجال الدين فى كل العصور[2] كما شغلت عرب الجاهلية وتحدث بها شعراؤهم الذين اعترفوا بالقدر،وأن الإنسان يسير فى حياته وفق ماقدر له وكتب عليه .روى عن شاعرهم كعب بن زهير قوله :

(1) Hamilton, A. R. Mohammedaniam. P.8.8

(٢) انظر : فجر الإسلام : ص ٢٨٣ وانظر : المعتزلة : ص ٨٦ .

لو كنت أعجب من شيء لأعجبني   سعي الفتى وهو مخبوء له القدر
يسعى الفتى لأمور ليس يدركها   فالنفس واحدة والهم منتشر
والمرء ما عاش ممدود له أمل   لا تنتهي العين حتى ينتهي الأثر[1]

فلما جاء الإسلام، كانت مسألة القدر من أهم المسائل التي أثارت تفكير المسلمين ودارت حولها مناقشاتهم ؛ وذلك لأنهم رأوا أن بعض آيات القرآن يؤخذ منها أن الإنسان حر في أفعاله، وأن له إرادة مستقلة يمارس بها هذه الأفعال ، وأن ثوابه وعقابه رهن بما يقدمه ، إن خيرا فخير وإن شرا فشر ، من هذه الآيات قوله تعالى : « إنا هديناه السبيل إما شاكرا وإما كفورا » ومنها « قل يا أيها الناس قد جاءكم الحق من ربكم ، فمن اهتدى فإنما يهتدي لنفسه ، ومن ضل فإنما يضل عليها » ومنها « ومن يعمل سوءا أو يظلم نفسه ثم يستغفر الله يجد الله غفوراً ، رحيما ومن يكسب إثما فإنما يكسبه على نفسه وكان الله عليما حكيما » .

وإلى جانب هذه الآيات، وجدوا آيات أخرى تفيد أن الإنسان مجبر في أفعاله وليست له فيها إرادة أو اختيار . منها قوله تعالى : « كذلك يضل من يشاء ويهدي من يشاء » ، ومنها : « ولقد بعثنا في كل أمة رسولا أن اعبدوا الله واجتنبوا الطاغوت، فمنهم من هدى الله ومنهم من حقت عليه الضلالة » ، ومنها: « قل لا أملك لنفسي نفعا ولا ضرا إلا ما شاء الله » . إلى غير ذلك من الآيات الكثيرة التي يدل بعضها على الجبر، ويدل بعضها على الاختيار. ولقد أدى ذلك التعارض بين ظواهر هذه الآيات إلى جدل حول مسألة القدر إثباتا ونفيا . ولكن يبدو أن عقلية المسلمين في صدر الإسلام كانت تتجه بصفة غالبة إلى إثبات القدر، وأن أفعال الانسان كلها تخضع لسلطان هذا القدر. ولعل ذلك كان نتيجة الأحاديث الصريحة التي تنص على إثبات القدر كقوله صلى الله عليه وسلم : « لا يؤمن عبد حتى يؤمن بالقدر خيره

---

(١) انظر : المعتزلة : ص ٨٧ .

وشره، وحتى يعلم أن ما أصابه لم يكن ليخطئه . وما أخطأه لم يكن ليصيبه »[١] .

ومع ذلك فقد أخذ جماعة من المسلمين موقفا آخر فى هـذه المسألة، فقالوا إن الإنسان حر فى أفعاله مختار لها، وأن ليس للقدر سلطان عليه فيها، وهؤلاء هم القدرية الذين سبقت الاشارة إليهم .

ثم أخذ المعتزلة هـذا الموقف نفسه، فاتفقوا جميعاً على أن الله تعالى ليس له فى أكساب العباد ولا الحيوانات صنع ولا تقدير لا بإيجاد ولا بنفى[٢] وأن الانسان هو الذى يخلق أفعاله بمقتضى حريته واختياره ، والذى حملهم على ذلك هو إيمانهم بعدالة الله وتنزهه عن الظلم، فما كان الله سبحانه ليعاقب إنسانا على عمل وجهه إليه وأعانه عليه، لأن من أعان فاعلا على فعله ثم عاقبه عليه كان جائرا عابثا، والعدل من صفات الله تعالى ، والظـلم والجور منفيان عنه . قال تعالى : « وما ربك بظلام للعبيد » ، وقال : « وما ظلمناهم ولـكن كانوا أنفسهم يظلمون » ، وقال : « فما كان الله ليظلمهم » ، وقال : « لا ظلم اليوم »[٣] .

فنفى القدر، وإثبات حرية الإنسان، واختياره فى أفعاله كانت ـ من وجهة نظر المعتزلة ـ من مستلزمات العدل الإلهى، إذ لا يعاقب إنسان ولا يثاب إلا بمقتضى حرية واختيار يباشر بهما أفعاله، وهذا هو مناط التـكليف ، ولعل هذا هو ما دعا يوما عمرو بن العاص إلى أن يقول : «إن أجد أحداً أخاصم إليه ربى» فقال له أبو موسى الأشعرى « أنا ذلك المتحاكم إليه » ، قال عمرو : « أيقدر على شيئا ثم يعذبنى عليه؟ » قال « نعم » قال عمرو : « ولم؟» قال « لأنه لا يظلمك » فسكت عمرو ولم يحر جوابا »[٤] .

---

(١) مسند ابن حنبل جـ ٢ ص ١٨١ .

(٢) الفرق بين الفرق ص ٩٤ .

(٣) الفصل لابن حزم جـ ٣ ص ٩٨ .

(٤) الملل والنحل جـ ١ ص ١٠٩ .

إذن فوجهة نظر للمعتزلة فى نفى القدر و إثبات حرية الإرادة الإنسانية، إنما هى تأكيد لعدالة الله وتنزهه عن الظلم،فلكى يحاسب الإنسان على أعماله لا بد أن يكون خالقا لها حتى يستحق عليها الثواب أو العقاب والمدح أو الذم ، ومن هنا قال ثمامة ابن أشرس-وهو من زعماء المعتزلة -:« لا تخلو أفعال العباد من ثلاثة أوجه : إما كلها من الله ولا فعل لهم لم يستحقوا ثوابا ولا عقابا ولا مدحا ولا ذما، أو تكون منهم ومن الله وجب المدح والذم لهم جميعا ، أو منهم فقط كان لهم الثواب والعقاب والمدح والذم »[١] .

ومع اتفاق المعتزلة على هذا المبدأ الأساسى، اختلفوا فيما بينهم على الأفعال الاختيارية والاضطرارية والمتولدة اختلافا طويلا لا يتسع المقام هنا للخوض فى تفاصيله[٢] .

ولكن هل قول المعتزلة بنفى القدر و إثبات حرية الإنسان و إرادته، له صلة بتيارات فكرية أجنبية ؟ ؟

لقد أوضحنا فيما سبق أن بعض المستشرقين والباحثين قد أثبت أن هناك علاقة بين تفكير المعتزلة فى هذه الناحية و بين الآراء والعقائد التى شاعت فى اللاهوت المسيحى والفلسفة اليونانية، فيقول « شتينر Stainer » إن الاعتزال فى تطوراته كان متأثرا بالفلسفة الإغريقية»[٣] .

و يقول «دى بور De Beor » « ونحن نجد بين مذاهب المتكلمين الأولى فى الإسلام و بين العقائد المسيحية شبها قويا لا يستطيع أحد معه أن ينكر أن بينهما اتصالا مباشرا، وأول مسألة قام حولها الجدل بين علماء المسلمين هى

---

(١) المنية والأمل ص ٣٥ .

(٢) يمكن الرجوع إلى ذلك فى : الملل والنحل جـ ١ ص ٨١ ومابعدها ومقالات الإسلاميين جـ ٢ ص ٤٠٩ ونهاية الإقدام ص ٥٥ إلى ٧٢ .

(3) Nicholson, A literary history of the arabs p, 369.

مسألة الاختيار ، وكان المسيحيون الشرقيون يكادون جميعا يقولون بالاختيار »[١] .

ويقول « ماكدونالد Mac Donald » : إن فرقة القدرية قد تأثرت من غير شك بأساليب الكلام اليونانية »[٢] .

ويقول « هاملتن Hamilton » : « إن المعتزلة كانوا يصبون عقائدهم فى قوالب الأفكار اليونانية ، ويستوحون تأملاتهم الدينية من الميتافيزيقا اليونانية بدلا من القرآن »[٣] .

ويرى « ڤون كريمر Von Kremer » : أن المعتزلة قد تأثروا باللاهوت اليونانى ، كما تأثروا على وجه الخصوص بيحيى الدمشقى ، وتلميذه ثيودور أبى قرة »[٤] ولهذا القول الأخير أهمية خاصة بالنسبة لإثبات تأثر المعتزلة باللاهوت المسيحى فيما يتعلق بنفى القدر وإثبات إرادة الانسان ، فقد مر بنا أن معبد الجهنى وغيلان الدمشقى هما أول من تكلم فى القدر فى الاسلام ، وأنهما أخذاه عن نصرانى من أهل العراق أسلم ثم تنصر[٥] وكذلك كان يحيى الدمشقى ذلك المسيحى الذى عاشر المسلمين وتأثروا به كثيرا من أشد آباء الكنيسة المسيحية دفاعا عن حرية إرادة الانسان[٦] وينقل لنا الأستاذ « أحمد أمين » التقرير السابق للمستشرق ڤون كريمر فيقول : « ويذهب الأستاذ « ڤون كريمر » إلى أن فرقة المعتزلة نشأت من النصرانية ، لأن آباء الكنائس كانوا يتجادلون فى حرية الارادة ، وأن

(١) تاريخ الفلسفة فى الإسلام ص ٤٩ .

(2) MacDonald, Devlopment of Muslim theology p. 131.

(3) Hamilton, A. R. Mohammedanism p 90.

(4) Nicholson p. 220—111.

(٥) انظر : شرح العيون ص ١٨٣ .

(٦) ارجع إلى ما كتبه زهدى جار الله فى آراء يحيى الدمشقى حول مسألة القدر وإرادة الإنسان فى كتابه المعتزلة ص ٢٨ ، ٢٩ .

الانسان مجبور أو مختار، وبعبارة أخرى ، فى مسألة القدر ، كما كانوا يتجادلون فى صفات الله ، وقد تسربت هذه العقائد إلى المعتزلة من طريق النصارى — بعد فتح المسلمين الشام — ومن أشهر من احتك بالمسلمين فى ذلك العصر الأموى يحيى الدمشقى وثيودور أبو كارا Abucara وقد تكلم يحيى فى أن الله مصدر الخير ، وقال إن الخير يصدر من الله كما يصدر الضوء من الشمس ، فتكلم المعتزلة الأولون فى القدر وفى صفات الله أخذا عن النصارى[1] » .

وبعد أن يعرض الأستاذ « أحمد أمين » هذا الكلام « لفون كريمر » لا يوافقه على رأيه هذا، ويرى أن مسألة القدر شىء أصيل فى التفكير الاسلامى جاء من آيات القرآن التى تفيد الجبر ، ومن أحاديث الرسول التى تدعو إلى الايمان بالقدر[2] .

والذى يبدو لنا ، أن ما يقرره فون كريمر وغيره من المستشرقين والدارسين من تأثر المسلمين باللاهوت المسيحى أو غيره فى مسألة القدر، لا يعنى مجرد الالتفات إلى هذه المسألة، ولكن فى اتخاذ موقف معين منها وهو نفى القدر والاعتداد بحرية الارادة الانسانية .

٢ — وإيمان المعتزلة بعدالة الله وتنزهه عن الظلم قد ساقهم كذلك إلى قضية كلامية هامة هى قضية الصلاح والأصلح . أى أن الله تعالى ما دام عادلا فهو لا يفعل لعباده إلا ما هو صلاح لهم ، بل ما هو أصلح[3] . ولقد عد الشهرستانى مسألة الصلاح هذه ضمن المسائل التى انفرد النظام بها عن أصحابه من المعتزلة ، ثم ذكر أنه أخذ هذه المقالة من قدماء الفلاسفة « حيث قضوا بأن الجواد لا يجوز أن يدخر

---

(١) ضحى الإسلام ج ١ ص ٣٦٤ .

(٢) انظر : ضحى الإسلام ج ١ ص ٣٦٤ وما بعدها .

(٣) الفرق بين الفرق ص ١١٥ — ١١٦ .

شيئا لا يفعله، فما أبدعه وأوجده هو المقدور، ولو كان فى علمه ومقدوره ماهو أحسن وأكمل مما أبدعه نظاما وترتيبا وصلاحا لفعل»[١] .

و بناء على ذلك، يكون النظام هو أول من قال من المعتزلة بنظرية الصلاح والأصلح، ثم وافقه عليها بقية المعتزلة، وأنه قد تأثر فيها بآراء الفلاسفة، ولقد توسع المعتزلة فى فهم نظرية الصلاح والأصلح، و بالغوا فى تطبيقها حتى جعلوها تشمل كل أفعال الله تعالى فقالوا : إن الله خالق العباد لأن فى خلقهم خيراً وصلاحاً لهم، وخلق غير المكلف لينتفع به المكلف، وليكون عبرة لمن يخالفه ودليلا[٢] . وأن الله تعالى : « لا يقدر أن يفعل بعباده خلاف مافيه صلاحهم، ولا يقدر أن ينقص من نعيم أهل الجنة ذرة لأن نعيمهم صلاح لهم . . . وأن الله تعالى لا يقدر على أن يعمى بصيراً، أو يزمن صحيحا، أو يفقر غنيا إذا علم أن البصر والصحة والغنى أصلح لهم[٣] » وأنه تعالى لا يستطيع أن يزيد فى خلق العالم شيئا أو ينقص منه شيئا، لأنه علم أن أصلح الأمور كونه على ما هو عليه[٤] فى العدد .

٣ — ومن القضايا التى تعرض لها المعتزلة قضية الحسن والقبح العقليين، فإنهم لما آمنوا بعدالة الله، وأنه لا يفعل بمقتضى هذا العدل إلا ما فيه خير عباده وصلاحهم، دعاهم ذلك إلى النظر فى الأعمال، هل هى حسنة لذاتها وقبيحة لذاتها؟ أم أنها تكتسب حسنها وقبحها بتوجيه من الشرع ؟ فالشرع هو الذى يحسن العمل وهو الذى يقبحه بغض النظر عن حكم العقل فيها ؟

لقد اتخذ المعتزلة من هذه القضية موقفاً واضحا استندوا فيه إلى تمجيد العقل والاعتزاز به واعتباره مرجعا أساسيا فى تحسين الأشياء وتقبيحها ، فالحسن والقبح

---

(١) الملل والنحل جـ ١ ص ٦٨ — ٦٩ .

(٢) مقالات الإسلاميين جـ ١ ص ٢٩١ .

(٣) الفرق بين الفرق ص ١١٥ — ١١٦ .

(٤) الانتصار ص ١٢٩ .

ـ فى نظر المعتزلة ـ صفتان ذاتيتان للأشياء[1] ، والعقل قادر على التمييز بين حسن الأشياء وقبيحها قبل ورود الشرع بذلك ، فاذا ورد الشرع بتحسين أو تقبيح ، فان ذلك يكون من قبيل الإخبار لا من قبيل الإثبات[2] ، أما الأفعال التى لا يستطيع العقل أن يحكم عليها بحسن أو قبح ضرورة أو نظراً ، فهى إما مباحة و إما موقوفة و إما محظورة ، على خلاف بينهم فى ذلك[3] .

فالعقل عند المعتزلة هو الحجة الأولى فى التحسين والتقبيح ، والعقل إذ يحسن الشىء و إذ يقبحه ، فإنه بذلك لا ينشىء فيه الحسن أو القبح ، و إنما هو يدرك صفته الذاتية الأصلية ، فهو يدرك بالضرورة العقلية حسن الصدق وقبح الكذب ، كما يدرك ـ بعد النظر ـ حسن الصدق و إن أدى إلى ضرر ، وقبح الكذب و إن أدى إلى نفع[4] .

ولخصوم المعتزلة موقف آخر من هذه المسألة ، حيث ذهبوا إلى أن حسن الأشياء وقبحها إنما يثبتان بتوجيه من الشرع ، وليس بما فى الأشياء ذاتها من حسن أو قبح ، فالشرع حينما يأمر بالحسن وينهى عن القبيح ، فهو بذلك مثبت للحسن والقبح لا مخبر عنهما .

وقد دارت بين المعتزلة وخصومهم فى هذه المسألة ـ وفى غيرها ـ مجادلات ومناقشات لا داعى للاطالة بذكرها هنا ، وكل الذى يهمنا تقريره الآن أن المعتزلة كانوا فى تأملاتهم الدينية وقضاياهم الكلامية يستندون إلى العقل و يعتبرونه المرجع الأساسى فى أحكامهم ومعارفهم ، ولعل طول مراسهم للفلسفة واطلاعهم على العلوم العقلية قد أكسبهم هذه الخاصية ، وجعلهم يؤمنون بقدرة العقل على

(١) المستصفى من علم الأصول للغزالى ج ١ ص ٥٧ والملل والنحل ج ١ ص ٥٣ .
(٢) نهاية الإقدام ص ٣٧١ .
(٣) المستصفى ج ١ ص ٦٣ .
(٤) المستصفى ج ١ ص ٥٦ .

ا كتفاء الأشياء ومعرفة خيرها من شرها ، وحسنها من قبيحها ، قبل أن يرد الشرع بذلك ؛ فهم يؤمنون بنظرية « الفكر قبل ورود السمع[١] » ، وأن المعارف كلها ضرورية وطبيعية يدركها العقل بالضرورة قبل ورود الشرائع ، ومن ثم فان معرفة الله عندهم و إدراكه عن طريق النظر والاستدلال شيء ضرورى واجب بالنسبة للعاقل المفكر المتمكن من النظر[٢] .

وتقديس المعتزلة العقل وثقتهم به إلى هـذا الحد ، قد منحتهم فى التاريخ تلك المكانة الفريدة ، وجعلتهم يفتحون الطريق أمام الفكر الإسلامى ليأخذ دوره من التطور والارتقاء . يقول المستشرق آدم متز Adam metz : « إن مباحث المعتزلة فى ذات الله وصفاته كان لها أثر فى مذهب سبينوزا ونفذ التأثير من مذهب سبينوزا إلى الفكر الأوربى[٣] » .

ويقول « زهدى جار الله » : « و إنه ليخيل لى أن المعتزلة بقولهم هذا فى المعرفة قد سبقوا اثنين من المذاهب الفلسفية الحديثة ؛ فمن قال إن المعارف ضرورية فهو قريب من الفلسفة العقلية Ratranalism التى من أعظم رجالها ديكارت وليبنتس وسبينوزا وكانت ، ومن رأى أن المعارف كسبية فهو قريب من الفلسفة التجريبية Empricism التى من أهم دعاتها لوك وهيوم وباركلى[٤] . . . »

---

(١) الملل والنحل جـ ١ ص ٥٦ .

(٢) انظر : الملل والنحل جـ ١ ص ٦٥ ، ٧٤ ، ٨٣ ، ٩١ ، ٩٤ وما بعدها .
ففى هذه الصفحات آراء كبار المعتزلة كالنظام وأبى الهذيل وبشر بن المعتمر وثمامة بن أشرس والجاحظ فى مسألة الفكر قبل ورود السمع .

(٣) الحضارة الإسلامية فى القرن الرابع — آدم متز — ترجمة أبو ريدة جـ ١ ص ٣٣٤ .

(٤) المعتزلة : زهدى جار الله : ص ١١٠ .

٣ — الوعد والوعيد :

هذا هو الأصل الثالث من أصول مذهب الاعتزال ، وهو مرتبط بالأصل الثاني وهو العدل ، فانهم لما آمنوا بعدل الله تعالى رتبوا على ذلك أنه لا بد منجز لوعده منجز لوعيده ؛ فأهل الجنة للجنة بأعمالهم ، وأهل النار للنار بأعمالهم كذلك . فالعدل الإلهي يقتضي أن يجازي كل إنسان بعمله ، فأهل الخير يجازون خيرا وأهل الشر يجازون شرا ، وهذا هو مفهوم الوعد والوعيد عندهم ، فالأمر بالطاعات كان لغاية لابد أن تتحقق ، والنهي عن المعاصي كان لغاية لا بد أن تتحقق ، فمن قام بما أمر به من طاعات استحق الثواب ، وهذا هو الوعد ، ومن أقبل على مانهي عنه من معاصي استحق العقاب وهذا هو الوعيد .

ولما كانت الشفاعة يوم القيامة تتعارض مع إنجاز الوعيد ، وتحول دون عقاب من توعدهم الله بالعقاب ، فانهم أنكروها وتأولوا الآيات الواردة في ثبوتها وتمسكوا بالآيات الواردة في نفيها[١] .

ويبدو أن الوعد والوعيد كما هو مرتبط « بالعدل » مرتبط كذلك بالأصل التالي وهو « المنزلة بين المنزلتين » فانهم لما حكموا على مرتكب الكبيرة بأنه ليس بالمؤمن المطلق ولا بالكافر المطلق ، بل هو في منزلة بين المنزلتين ، قالوا بأنه مستحق للعذاب مخلد في النار تحقيقا لوعيده تعالى إذ يقول : « بلى من كسب سيئة وأحاطت به خطيئته فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون » وقوله تعالى : « ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله ناراً خالداً فيها » .

ولذلك يقول الشهرستاني حينما قرر هذا الأصل من أصولهم : « واتفقوا على أن المؤمن إذا خرج من الدنيا على طاعة وتوبة استحق الثواب والعوض ، والتفضل

---

(١) انظر الفصل لابن حزم ج ٤ ص ٦٣ .

معنى آخر وراء الثواب ، وإذا خرج من غير توبة عن كبيرة ارتكبها استحق الخلود فى النار لكن يكون عقابه أخف من عقاب الكفار ، وسموا هذا النمط وعداً ووعيدا[١] » .

د — المنزلة بين المنزلتين :

يعتبر القول بالمنزلة بين المنزلتين هو الأصل الأول الذى ارتبط به ظهور مذهب المعتزلة ، وقد سبق أن أوضحنا كيف أن هذا القول كان رد فعل مباشرا لموقف كل من الخوارج والمرجئة ، وأوضحنا أيضا أن القول بالمنزلة بين المنزلتين لم يكن يتضمن علاج المشكلة من الناحية الدينية فحسب ، بل كان يتضمن فى الوقت نفســـــه تدخلا إيجابيا فى الموقف السياسى ، وحكما على الحوادث التى وقعت بين المسلمين بسبب الخلافة[٢] .

وقد قرر واصل وجهة نظره فى الحكم على مرتكب الكبيرة بأنه فى منزلة بين منزلتى الإيمان والكفر بقوله : « إن الإيمان عبارة عن خصال خير إذا اجتمعت سمى المرء مؤمنا وهو اسم مدح ، والفاسق لم يستجمع خصال الخير ولا استحق اسم المدح فلا يسمى مؤمنا ، وليس هو بكافر مطلق أيضا ، لأن الشهادة وسائر أعمال الخير موجودة فيه لا وجه لإنكارها ، لكنه إذا خرج من الدنيا على كبيرة من غير توبة فهو من أهل النار خالداً فيها[٣] . . . »

ولواصل مع صديقه عمرو بن عبيد مناظرة[٤] طريفة حول تقرير الحكم على مرتكب الكبيرة ، يقرر فيها واصل أنه سمى مرتكب الكبيرة فاسقا لاتفاق أهل

---

(١) الملل والنحل جـ ١ ص ٥٦ .

(٢) ارجع إلى ما كتبناه فى هذا الموضوع عند كلامنا عن نشأة الاعتزال .

(٣) الملل والنحل جـ ١ ص ٦٠ ، ٦١ .

(٤) نص المناظرة الكامل فى : أمالى المرتضى جـ ١ ص ١١٤ وما بعدها .

الإسلام على هذه التسمية ، فالخوارج يسمونه مشركا فاسقا ، والشيعة يسمونه كافر نعمة فاسقا ، والحسن يسميه منافقا فاسقا ، والمرجئة تسميه مؤمنا فاسقا ، فاجتمعوا على تسميته فاسقا واختلفوا فيما عدا ذلك من أسمائه ، فالواجب أن يطلق عليه الاسم الذى اتفقوا عليه وهو الفسق ، ولا يسمى بما عدا ذلك من الأسماء التى اختلفوا فيها ، فيكون صاحب الكبيرة فاسقا ، ولا يقال إنه مؤمن ولا منافق ولا مشرك ولا كافر ، فهذا أشبه بأهل الدين . حينئذ قال له عمرو بن عبيد : ما بينى و بين الحق عداوة ، والقول قولك ، فليشهد على من حضر أنى تارك للمذهب الذى كنت أذهب إليه من نفاق صاحب الكبيرة من أهل الصلاة ، قائل بقول أبى حذيفة فى ذلك ، وأنى قد اعتزلت مذهب الحسن فى هذا الباب فاستحسن الناس هذا من عمرو . . .[1] »

٥ — الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر :

هذا هو الأصل الخامس من أصول المعتزلة . وهم لم ينفردوا بهذا الأصل دون عامة المسلمين ، فالمسلمون جميعا مطالبون بالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر تطبيقا لقول الله تعالى : « ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف و ينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون » .

ولكن هل هذا الأمر يقتضى الوجوب أم لا ؟ ؟ وإذا كان مقتضيا للوجوب فهل هذا الوجوب ينصب على استعمال اللسان فقط ، أم أنه ينصب كذلك على استعمال القوة باليد والسيف ؟ ؟

لقد اختلف المسلمون فى مدى ما يجب على المسلم أن يقوم به من الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، فبعضهم جعل الوجوب منصبا على اللسان فقط ، و بعضهم

(١) أمالى المرتضى ج ١ ص ١١٥ — ١١٦ .

أوجب السيف كذلك ، ومن هؤلاء ، المعتزلة ، فلقد أجمع المعتزلة — إلا واحداً منهم يدعى الأصم — على أن الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر واجب عند القدرة والإمكان باللسان وباليد و بالسيف[١] .

ويبدو أن المعتزلة قد أوجبوا ذلك لشدة حماستهم فى الدفاع عن الدين ، فهم قد كرسوا جهدهم وثقافتهم لهذه الغاية ، فكثيراً ما ألفوا لها الكتب وعقدوا المناظرات للرد على خصوم الدين ، وتفنيد حججهم وإبطال آرائهم ؛ فحماس المعتزلة للدفاع عن دينهم هو الذى جعلهم يتشددون فى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، فهذا «واصل» رئيسهم ومؤسس مذهبهم ، كان يرسل دعاته المؤمنين المخلصين فى شتى أنحاء العالم الإسلامى ليدعوا إلى الله ويدافعوا عن دينه[٢] . لقد كان واصل من أشد المعتزلة تحمسا للدفاع عن الدين ، ومن أكثرهم استعدادا لهذه المهمة الشاقة . يقول عنه صديقه عمرو بن عبيد : « ليس أحد أعلم بكلام غالية الشيعة وما رقة الخوارج وكلام الزنادقة والدهرية المرجئة والرد عليهم منه[٣] » وتذكر عنه امرأته أنه كان إذا جنه الليل صف قدميه للصلاة ولوح ودواة موضوعان أمامه ، فإذا مرت آية فيها حجة على مخالف جلس فكتبها ثم عاد فى صلاته[٤] .

وكثيراً ما كان واصل يجوب الآفاق وينتقل فى الأمصار ليناقش المخالفين ويجادل الملحدين والمعاندين ، وقد نوه بذلك شاعر فقال : —

ملقن ملهم فيما يحاوله   جم خواطره جواب آفاق[٥]

ولم يكن واصل وحده هو الذى يناظر ويجادل ويجوب البلاد آمرا بالمعروف

---

(١) مقالات الإسلاميين جـ ١ ص ٣١١.

(2) Shorter. Incyclopeadia of Islam p. 423.

(٣) المنية والأمل ص ٢١ .

(٤) المنية والأمل ص ١٩ .

(٥) معجم الأدباء جـ ١٩ ص ٢٤٩ .

ناهيا عن المنكر ، بل لقد كان ذلك هو همّ المعتزلة جميعا ؛ فعمرو بن عبيد وأبو الهذيل العلاف وإبراهيم النظام وبشر بن المعتمر والجاحظ وغيرهم من رءوس المعتزلة وشيوخهم ، لم يدخروا وسعا فى تأليف الكتب وإقامة المناظرات للدفاع عن الدين والرد على المخالفين[١] .

فرق المعتزلة

هذه الأصول الخمسة التى أسلفنا الحديث عنها ، هى المبادىء الأساسية التى قام عليها مذهب المعتزلة واتفقت عليها كلمتهم ، ولم يشذّ عنها واحد منهم ، ولكن هناك فروعا كثيرة تفرعت عن هذه الأصول ، كانت هى مثار الاختلاف والجدل بينهم ، وكانت هى السبب فى أن افترقت تلك المدرسة الكبيرة إلى فرق كثيرة كل فرقة منها تدين بمبادىء خاصة تروّج لها ، وتدافع عنها .

وأغلب الظن أن صلتهم الوثيقة بالفلسفة اليونانية وكثرة مراسهم لنظرياتها ومبادئها ، قد فتحت أذهانهم إلى الخوض فى أمور دقيقة ما كان لهم ليخوضوا فيها أو يلتفتوا إليها لو لم تجرهم إليها الفلسفة . فكثيرا ما يردد لنا كتاب الملل والفرق عند حديثهم عن فرع من تلك الفروع لرئيس من رؤساء المعتزلة عبارات مختلفة تدل على مبلغ تأثير الفلسفة اليونانية فى نشاطهم الفكرى . من هذه العبارات « وهذه هى مقالة الفلاسفة » أو « وإنما أخذ هذه المقالة من قدماء الفلاسفة » أو « وقد وافق الفلاسفة فى ذلك » أو « وهذا هو مذهب الفلاسفة » إلى غير ذلك من العبارات والتعليقات التى تدل على أن المعتزلة قد اقتبسوا كثيراً من آرائهم ومناهج تفكيرهم من الفلسفة اليونانية ، ولعلنا نذكر هنا ما سبق أن سقناه من أقوال المستشرقين فى هذا الصدد .

---

(١) ابن المرتضى فى كتابه : المنية والأمل : وأبو الحسين الخياط فى كتابه : الانتصار : يشيران فى مواضع كثيرة إلى نشاط المعتزلة وجهودهم الكثيرة فى ذلك المضمار .

ولقد بلغ شغفهم بالفلسفة إلى درجة أنهم كانوا إذا وجدوا تعارضا ما فى موضوع من الموضوعات بينها وبين الدين ، قاموا بمهمة التوفيق بينهما كالذى فعله أبو الهذيل العلاف مثلا حينما اختلف الدين مع الفلسفة فى خلق العالم ، فقال الدين إنه محدث ، وقالت الفلسفة إنه قديم ، فقام أبو الهذيل بالتوفيق بين هذين الرأيين المتعارضين[1] ، ولاشك أن الذى حمله على ذلك ، هو رغبته فى أن يسد تلك الفجوة من التعارض بين الدين والفلسفة[2] .

على كل حال لقد افترق المعتزلة فرقا كثيرة اعتنقت كل فرقة منها طائفة من المسائل الفرعية الخاصة بها ، وكان لكل فرقة منها رئيس تنسب إليه وتعرف به . ولقد أحصت المصادر الإسلامية تلك الفرق بعشرين تارة ، واثنتين وعشرين تارة أخرى ، والمقام هنا لا يتسع للحديث عن هذه الفرق ، فذلك شىء لا تتحمله طبيعة هذا البحث الذى يهدف أولا وقبل كل شىء إلى درس أدب المعتزلة . لذلك فقد آثرنا عدم الخوض فى ذلك الموضوع نظرا لاتساعه واحتياجه إلى بحث خاص مستقل وحسبنا أننا قد أشرنا عند حديثنا عن أدب المعتزلة ، إلى الانطباعات الخاصة التى تركتها مذاهبهم وآراؤهم فى إنتاجهم الأدبى .

المعتزلة فيما بين القرنين الثانى والثالث

قبل أن يصل المعتزلة إلى القرن الرابع ، كانوا قد مروا بظروف جسيمة ، وتقلبت عليهم أحداث ضخمة ، وصادفوا على مر تلك السنوات التى عاشوها ألوانا

---

(١) انظر : الملل والنحل ج ١ ص ٦٤ .

(2) MacDonald. p. 130.

مختلفة من الحياة وضروبا متباينة من العيش ؛ فأحيانا تدبر عنهم الحياة ويتنكر لهم الناس. وتضطهدهم الدولة ، فيحسون بالغربة ويشعرون بالضعف ، وأحيانا تقبل عليهم الدنيا، ويلتف حولهم الناس، ويحتضنهم الحكام فيحسون بالسلطان والقوة ، ويملأون الحياة حولهم نشاطا وعلما ، إنهم كانوا أشبه شيء بظاهرة غريبة تشق طريقها فى الحياة ، فيتاح لها النجاح أحيانا ، ويصطدمها الإخفاق أحيانا أخرى ، وهكذا عاش المعتزلة منذ نشأتهم يتقلبون بين الضعف تارة والقوة تارة أخرى ، وكانت حالتهم فى قوتهم وفى ضعفهم رهنا بموقف خلفاء الدولة منهم ، فهم فى العصر الأموى لم يكونوا على وئام تام مع السلطة الحاكمة ، وعلموا أنه لن ينبه لهم شأن ، أو يرتفع لهم صوت ما لم يكن لهم ود مع هذه السلطة ؛ فتقربوا من الوليد بن اليزيد وجعلوه يعتنق آراءهم ويدعو الناس إلى اعتناقها[1] ، كما تقربوا من مروان بن محمد آخر الخلفاء الأمويين ؛ وقد كان مروان يذهب مذهب معلمه الجعد بن درهم فى القول بخلق القرآن ، لذلك كان ينسب إليه ، ويقال : مروان الجعدى[2] .

ولكن المعتزلة لم يشتد أزرهم ويقوى عضدهم إلا فى العصر العباسى ، وبخاصة منذ عصر المأمون ، فمنذ بدأت الحكومة العباسية أخذوا يحسون بشيء من العطف لدى الخلفاء الذين بدأوا يحتضنونهم ويثقون بهم ؛ فهذا هو الخليفة أبو جعفر المنصور يتخذ عمرو بن عبيد صديقا حميا ، يقربه منه ويدنيه إليه ، ويطلب منه الموعظة فيعظه ثم يطلب إليه المزيد[3] ، وهذا هو الرشيد أيضاً يقرب إليه رجال

---

(١) تاريخ الطبرى ج ٢ ص ٤٦ .

(٢) سرح العيون ص ١٨٥ .

(٣) أمالى المرتضى ج ١ ص ١١٨ .

المعتزلة ويستفتيهم ويولى بعضهم مناصب كبيرة فى الدولة[1] ، ومع ذلك ، فإن صلة للمعتزلة بالخلفاء العباسيين فى الفترة التى سبقت خلافة المأمون ، كانت أقرب ماتكون إلى الصلات الفردية ، فلم يترتب عليها شىء ذوبال بالنسبة لكيانهم المذهبى ولم يستتب لهم سلطان أو يستحكم لهم نفوذ ، ولكن لم يكد المأمون يلى الخلافة حتى كادوا يستأثرون دونه بالسلطان ، فلقد أحبهم المأمون حبا عميقا ، ووثق فى آرائهم ومبادئهم ثقة جعلته يسن القوانين لمعاقبة من لا يؤمن بها ، فلقد أنشأ مجلسا قضائيا لكى يحصل على موافقة رجال الدين والقضاء وأئمة القانون على القول بخلق القرآن ، ومن كان يعارض ذلك يجلد ويهدد بالسيف[2] .

لقد كان المأمون محبا للحكمة شغوفا بالعلم والفلسفة ، أنشأ دارا للحكمة وحشد إليها الكثير من مختلف الكتب فى الفلسفة[3] والمنطق والطب وغيرها ، وشجع حركات الترجمة تشجيعا جعل عصره أزهى عصورها ، لذلك لم يكن غريبا أن يقبل المأمون على تعاليم المعتزلة ، وأن يروج لها ويدعو إليها وهو الذى شغف بالعلم ومجد حرية العقل[4] .

لقد انتصر المأمون لآراء المعتزلة أيما انتصار ، وتشدد فى التمسك بها وحمل الناس عليها إلى حد التعسف والاضطهاد والتهديد بالسيف كما سبق ، وقد أثبت الطبرى كتابا طويلا وجهه المأمون إلى رئيس شرطته ببغداد يأمره فيه بأن يمتحن القضاة وأهل الحديث فى خلق القرآن ، وقد تضمن هذا الكتاب دفاع المأمون عن هذه القضية ، وأن الخليفة وحده له حق الاجتهاد فى إقامة دين الله ، وأن العامة

(١) انظر : ميزان الاعتدال للذهبى ج ص ٢٨٥ .

(2) Nicholson. p. 368—369.

(٣) انظر : خطط المقريزى ج ٤ ص ١٨٣ والصواعق المرسلة ج ١ ص ٢٣١ .

(4) Nicholson. p. 368.

والرعية أهل جهالة وعمى عن حقيقة الدين، فلا نظر لهم ولا روية إذ أجمعوا على أن القرآن غير مخلوق ، فساووا بذلك فى القدم بينه وبين الله تعالى . وهو كتاب طويل(١) يدل على مبلغ تحمس المأمون لقضية خلق القرآن وإيمانه بها ، وما جره ذلك من قسوة وعنت على الذين لم يؤمنوا بها ، وليس ببعيد عنا ما لقيه الإمام أحمد بن حنبل وصحبه من محن ، وما قاسوا من عنت واضطهاد لإصرارهم على القول بأن القرآن ليس بمخلوق(٢) .

وإذا كان الخليفة ـ وهو رئيس الدولة ـ قد وصل إلى هذا الحد من التمسك بآراء المعتزلة ودفاعه عنها ، فإننا نستطيع أن نتصور ما كانوا يحظون به من جاه وسلطان ، فالقد التف حول الخليفة رجالهم، وجلس هو منهم مجلس التلميذ ، فأخذ عن أبى الهذيل العلاف ، وثمامة بن أشرس الذى يروى البغدادى أن الخليفة قد تلقى مبادىء الاعتزال على يديه(٣) . أما الرجل الذى لعب دور المعتزلة الكبير فى بلاط الخلافة ، واستطاع بنفوذه لديهم أن يجعلهم يحملون الناس فى كل مكان على الإيمان بمذهب المعتزلة ، فهو القاضى أحمد بن أبى دؤاد الإيادى(٤) ، فلقد عاصر ذلك الرجل ثلاثة من خلفاء بنى العباس هم : المأمون والمعتصم والواثق ، وكان له فى قلب كل منهم مكان وسلطان . صحب المأمون وحضر مجالسه ، وكان المأمون يشهد له بالعلم والفضل ؛ روى أن إبراهيم بن الحسن قال : « كنا عند المأمون فذكر من بايع من الأنصار ليلة العقبة فاختلفوا فى ذلك ، ودخل ابن أبى دؤاد فعدهم واحدا واحدا بأسمائهم وكناهم وأنسابهم فقال المأمون : إذا استجلس الناس فاضلا فمثل أحمد ،

---

(١) يوجد النص الكامل لهذا الكتاب فى تاريخ الطبرى ج ١٠ ص ٢٨٤ وما بعدها
(٢) انظر وفيات الأعيان ج ١ ص ٤٨ والطبرى ج ١٠ ص ٢٩٢ ومناقب الإمام أحمد ص ٣١٥ .
(٣) الفرق بين الفرق ص ١٥٧ .
(٤) اقرأ ترجمته فى : وفيات الأعيان ج ١ ص ٦٣ .

فقال أحمد : بل إذا جالس العالم خليفة فمثل أمير المؤمنين الذى يفهم عنه ، ويكون أعلم بما يقوله منه[١] » .

وقد كتب المأمون وصية لأخيه المعتصم جاء فيها : « وأبو عبد الله أحمد أبي دؤاد ، لا يفارقك ، أشركه فى المشورة فى كل أمرك ، فإنه موضع ذلك ، ولا تتخذن بعدى وزيرا[٢] » ولقد نفذ المعتصم هذه الوصية خير ما يكون التنفيذ قال « لازون ابن اسماعيل » : « ما رأيت أحدا قط أطوع لأحد من المعتصم لابن أبي دؤاد . وكان يسأل الشيء اليسير فيمنع منه ، ثم يدخل ابن أبي دؤاد فيكلمه فى أهله وفى أهل الثغور وفى الحرمين وفى أقاصى أهل المشرق والمغرب فيجيبه إلى كل ما يريد[٣] » .

وقد استغل ابن أبي دؤاد سلطته فى بلاط الخلافة ، فبذل قصارى جهده فى نشر تعاليم المعتزلة ، فما أن جاءت خلافة الواثق بعد المعتصم ، حتى كان المعتزلة قد بلغوا قمة المجد ، فلم يكن الواثق أقل من سابقيه حبا للمعتزلة فأمعن فى نشر مذاهبهم ، ووالى جهوده فى حمل الناس على القول بخلق القرآن ، وأرسل إلى القضاة فى سائر البلاد أن يمتحنوا الناس فى القرآن ، وألا يقبلوا شهادة من لم يقل بالتوحيد ، فحبس بسبب ذلك عالم كثير[٤] »

وهكذا تحدثنا كتب التاريخ عن سلطان المعتزلة ونفوذهم فى تلك الفترة من التاريخ ، وكيف أنهم كانوا من الجاه وسعة النفوذ لدى الخلفاء إلى حد أنهم شغلوهم بنشر مذاهبهم ، وكلفوا قضاتهم بامتحان الناس فى خلق القرآن ، وأخذوا بالعقاب الشديد من تسول له نفسه معارضة هذه المقالة ، ولكن تشدد الخلفاء

---

(١) الوفيات ج ١ ص ٦٤ .
(٢) الوفيات ج ١ ص ٦٧ .
(٣) الوفيات ج ١ ص ٦٦ .
(٤) تاريخ اليعقوبي ج ٢ ص ٥٨٨ .

فى ذلك السبيل وضغطهم على رجال الحديث وأئمتهم ، لم يكن ليمر دون أن يترك الآثار فى نفوس أهل السنة ، وأن يضاعف ما فى صدورهم من أحقاد ضد المعتزلة وأن يهيىء لتلك الحركة العنيفة التى قام بها المتوكل ضدهم ، فعزل قضاتهم وصادر ضياعهم وأملاكهم[1] وألقى بهم فى دياجير السجون ، وأعلن براءة الإمام أحمد ابن حنبل ، وكرمه لقاء مالقى من سلفه[2] من عنت وقسوة ، وهكذا أمعن المتوكل فى اضطهاد المعتزلة — على نفوذهم — حتى خفت صوتهم وتزلزل سلطانهم وأصبحوا عرضة لسخرية الناس وانتقامهم وهجاء شعرائهم[3] ، وقد كان ذلك كله رد فعل مباشرا لذلك التطرف[4] الذى أخذ به الخلفاء قبل المتوكل رجال الحديث ، وحملهم بالقوة على أن يدينوا بخلق القرآن .

وهكذا بدأت بخلافة المتوكل سنة ٢٣٢ هـ فترات الضعف والانكماش لتلك المدرسة الكبيرة التى ظلت زهاء قرن ونصف تقريباً صاحبة السيادة الفكرية والنفوذ العقلى فى بلاد العالم الإسلامى ، بينما أخذ أعداؤهم أهل السنة يستردون مكانتهم ، ويعودون إلى سابق مجدهم .

ولقد زاد المعتزلة ضعفاً وأهل السنة قوة خروج أبى الحسن الأشعرى على المعتزلة وانشقاقه عنهم ، وقد كان علما من أعلامهم وإماما فذا من أئمتهم[5] .

ولا شك أن ظهور مذهب الأشاعرة فى تلك الفترة كان نتيجة طبيعية لذلك الصراع الذى احتدم طويلا بين المعتزلة وأهل السنة ؛ فالمعتزلة قد بنوا تأملاتهم

---

(١) انظر : الطبرى ج ١١ ص ٤٥ وتاريخ اليعقوبى ج ٢ ص ٥٩٧ .

(٢) مناقب الإمام أحمد ص ٣٦١ .

(٣) المناقب ص ٣٥٨ .

(4) Nicholson. p. 369.

(٥) انظر : الخطط للمقريزى ج ٤ ص ١٨٦ .

الدينية على النظر العقلى ، و بالغوا فى الاعتداد بالعقل وجعله هو الأساس الأول فى تفكيرهم الدينى و إهمال النصوص التى تتعارض مع أحكام العقل ، وأهل السنة كانوا على العكس من ذلك يعوّلون بصفة مطلقة على النّصوص ، و يجعلونها وحدها الحجة فى إثبات الأحكام الشرعية دون نظر إلى العقل ؛ فجاء مذهب الأشاعرة والتزم منهجا وسطا بين هذين المذهبين[1] فهو لا يغالى فى الاعتداد بالمنقول وحده كأهل السنة ، ولا يتطرف فى الاعتماد على العقل وحده كالمعتزلة ؛ بل كان لا يرى « معاندة بين الشرع المنقول وبين الحق[2] المعقول » .

إذن فظهور الأشاعرة ، كان يعنى ظهور مدرسة كلامية جديدة لها طابع خاص ولكن هذا الطابع لم يكن محل رضى وقبول من الحزب القديم لأهل السنة ، لأنهم قد ارتبطوا مع المعتزلة بمبدأ مشترك « وهو أن البرهان المؤسس على العناصر النقلية لا يعطينا أى يقين[3] » فالأشاعرة — من وجهة نظر النقليين من أهل السنة — لم يكن بينهم و بين المعتزلة فرق كبير[4] ، ومن ناحية أخرى فقد كان الأشاعرة حربا على المعتزلة ؛ فقد قاوموهم أشد المقاومة . وألفوا الكتب لإبطال آرائهم وإظهار فضائحهم كالذى فعله زعيمهم أبو الحسن فى كتابه « الإبانة فى أصول الديانة » ثم مات وهو يلعنهم[5] لأنه كان شديد الكره لهم والنقمة عليهم .

---

(١) انظر : دى بور : ص ٦٥ وتاريخ الحضارة الإسلامية فى القرن الرابع جـ ١ ص ٣٣٧ — ٣٣٨ .

(٢) الاقتصاد فى الاعتقاد للغزالى ص ٢ .

(٣) العقيدة والشريعة فى الإسلام — جولدتسهير — ترجمة حسن عبد القادر وآخرين ص ١١٣ .

(٤) نفس المصدر ص ١١٤ .

(٥) طبقات الشافعية جـ ٢ ص ٢٧٧ .

إذن فالأشاعرة لم يروقوا أهل السنة القدماء ، كما لم يروقوا المعتزلة ، ولكن الذين أقبلوا على الأشاعرة وتلقوا منهجهم بالرضى والقبول ، هم طائفة من أهل السنة المحدثين الذين وجدوا فى هذا المنهج خير وسيلة للقضاء على النزاع الذى استمر طويلا بين أهل السنة القدماء المستمسكين بالنصوص[١] وبين المعتزلة . ولعل استجابة طائفة من أهل الحديث لمنهج الأشاعرة ، كانت أثرا لكفاح المعتزلة فى سبيل انتصار حق العقل ، فلقد ترك كفاحهم هذا أثرا حتى فى الإسلام السنى ولم يكن من الممكن إبعاد هذا الأثر تماما[٢] .

على أية حال لقد كان ظهور الأشاعرة عاملا من أقوى العوامل التى ساعدت على إضعاف المعتزلة وخفوت صوتهم ، ذلك الصوت الذى لم يتح له بعد ذلك أن يرتفع بنفس القوة التى كانت له من قبل[٣] .

موقف أهل السنة من المعتزلة :

إذا كان المعتزلة قد أسرفوا أيام سلطانهم فى حرب أهل الحديث واضطهادهم مستعينين على ذلك بجاههم وقوة نفوذهم فى بلاط الخلافة، فإنه من الطبيعى أن يتخذ أهل السنة منهم نفس الموقف ، وأن يكيلوا لهم الصاع صاعين حين تهيأت لهم الفرصة بعد زوال نفوذ المعتزلة وأفول نجمهم .

وأول ما نرى من ذلك ، تلك الكتب التى ألفت للرد على المعتزلة ، ألفها المتأخرون من أهل السنة مثل أبى منصور البغدادى المتوفى فى القرن الخامس سنة ٤٢٩ هـ

---

(١) المعتزلة — زهدى جار الله — ص ٢٠٣ .

(٢) العقيدة والشريعة الإسلامية ص ١٠٧ .

(3) Nicholson. p. 369.

فإنه ألف كتابه «الفرق بين الفرق» ليهاجم فيه المعتزلة وغيرهم من الفرق الأخرى التى لم تدخل فى نطاق أهل السنة ، وفى ذلك الكتاب نرى البغدادى يسفه آراء المعتزلة، ويقبح مذاهبهم، ويحكم عليهم بالكفر ، ويصف آراءهم بأنها فضائح ، وكان لا يمر بذكر واحد من رجالهم إلا سفهه وحقره وسخر منه ونسبه إلى الكفر. يقول عند ذكره لعمرو بن عبيد : « وكان جده من سبى كابل ، وما ظهرت البدع والضلالات فى الأديان إلا من أبناء السبايا كما روى فى الخبر[1] » .

ويقول عند ذكره للنظام : « والمعتزلة يوهمون على الأغمار بدينه ، يوهمون أنه كان نظاما للكلام المنثور والشعر الموزون ، وإنما كان ينظم الخرز فى سوق البصرة[2] » .

ويقول عند ذكر الجاحظ : « ولو عرضوا جهالاته فى ضلالاته ، لاستغفروا الله تعالى من تسميتهم إياه إنسانا فضلا عن أن ينسبوا إليه إحسانا[3] » وهكذا لم يدع البغدادى واحدا من رجال المعتزلة الذين عرض لسرد آرائهم إلا سفهه وسفه آراءه .

ومن الكتب التى ألفت للطعن على المعتزلة ، كتاب ابن قتيبة الدنيورى سنة ٢٧٦ «تأويل مختلف الحديث فى الرد على أعداء أهل الحديث» وكتاب « مناقب الإمام أحمد بن حنبل» للامام أبى الفرج الجوزى سنة ٥٩٧ وكذلك « الملل والنحل » للشهرستانى « والفصل » لابن حزم .

ومن ناحية أخرى — غير تلك الكتب — نرى أهل السنة يسرفون فى تكفير المعتزلة ويستبيحون دماءهم وأموالهم ، وليس على قاتل الواحد منهم قود

(١) الفرق بين الفرق ص ١٠١ .
(٢) نفس المصدر ص ١١٣ .
(٣) نفس المصدر ص ١٦٠ .

ولا دية ولا كفارة، بل لقاتله عند الله القرابة والزلفى[١]، وروى عن محمد بن يحيى أحد رجال السنة أنه قال: « من زعم أن القرآن مخلوق فقد كفر وخرج من الإيمان وبانت منه امرأته ، يستتاب: فإن تاب، وإلا ضربت عنقه وجعل ماله فيئا بين المسلمين ولم يدفن فى مقابرهم[٢] » .

وقد وجد شعراء أهل السنة فى ضعف المعتزلة وانكماش سلطانهم فرصة للتشفى منهم والنقمة عليهم . قال أحد شعرائهم يسفّه المعتزلة ، ويعلن انتهاء دولتهم ، ويشيد برجال الحديث ، وينوه بثباتهم أمام اضطهاد المعتزلة وتعسفهم :

ذهبت دولة أصحاب البدع ووهى صلبهم ثم انقطع

وتداعى بانصراف جمعهم حزب إبليس الذى كان جمع

هل لهم يا قوم فى بدعتهم من فقيـــه أو إمام يتبع

مثل سفيان أخى الثور الذى علم الناس دقيقات الورع

أو سليمان أخى التيم الذى ترك النوم لهول المطلع

أو فقيه الحرمين مالك ذلك البحر للغزير المنتجع

أو فتى الإسلام أعنى أحمدا ذاك لو قارعه القرّا قرع

لم يخف سوطهم إذ خوفوا لا ولا سيفهم لما لمع[٣]

وهكذا نجد أن أهل السنة لم يدخروا وسعاً فى الانتقام من المعتزلة وإبراز حقدهم القديم عليهم .

---

(١) الفرق بين الفرق ص ١٥١ .

(٢) الصواعق المرسلة جـ ص ٣٠٨ .

(٣) مناقب الإمام أحمد ص ٣٥٨ .

تلك صورة سريعة عن حياة المعتزلة فيما بين القرنين الثانى والثالث ، فماذا كان مصيرهم فى القرن الرابع ؟ وعلى أية صورة كانت حياتهم بعد أن حلت بهم النكبة فى عهد الخليفة المتوكل وبعد ظهور حزب الأشاعرة الذين كونوا مع أهل السنة حزباً قوياً كان حرباً لا هوادة فيها على المعتزلة ؟ ؟

المعتزلة فى القرن الرابع : —

ظل المعتزلة زهاء قرن ونصف من الزمان (١٠٠ — ٢٣٧) وهم يتمتعون بالجاه والسلطان والنفوذ الفكرى ، وكانت مبادئهم هى الآراء الدينية الرسمية للبلاط العباسى[1] ، فقد رأينا مبلغ الثقة التى كان يتمتع بها المعتزلة لدى الخلفاء السابقين فى الحكومة العباسية ، ورأينا مدى ما كان يبذله هؤلاء الخلفاء من جهد لتكون مبادىء المعتزلة هى المبادىء الرسمية التى يجب أن يدين بها الناس جميعاً ، ومدى ما كانوا يفرضونه من عقاب على المخالفين من أهل الحديث . ولقد كان لإسراف المعتزلة فى ثقتهم بالعقل ، وإهمالهم للنص ، وازدرائهم لأهل الحديث ، وإمعانهم فى الجدل والمناقشة إلى حد التشعب والخلاف وتكفير بعضهم لبعض[2] كان لذلك كله أثر كبير فى انتكاس تلك الحركة التقدمية فى التفكير الإسلامى ، والقضاء على ذلك الروح الذى توهج بالحرية الفكرية قرابة قرن ونصف من الزمان ، فإنه بعد انتصار حزب أهل السنة بمحركات الاضطهاد التى وجهها الخليفة المتوكل إلى المعتزلة ، أخمدت تلك الجذوة المشتعلة من النشاط الفكرى[3] .

ومع ذلك فإن المعتزلة فى القرن الرابع قد استطاعوا — بقدر ما — أن يجمعوا

(1) Shorter, Incyclopeadia of Islam. p. 423.

(٢) الفرق بين الفرق ص ١١٥ .

(3) Nicholson. p. 369, Hamilton, A. R. Mohammedanism p·90·

شتاتهم ويحزموا أمرهم ، ويحاولوا أن يصلوا ما انقطع من تاريخهم المجيد ، وكفاحهم العظيم فى نصرة العقل وتمجيد حرية الفكر . حقيقة لم يكن المعتزلة فى القرن الرابع ولا بعد القرن الرابع ما كان لهم من مجد وسلطان أيام المأمون والمعتصم والواثق ، ولم تعد لهم تلك السيادة الفكرية التى ظلوا متمتعين بها منذ نشأتهم حتى وجه إليهم المتوكل ضربته التى شتت شملهم ، وأضعفت سلطانهم ، ولكنهم على أية حال ، قد حاولوا استرداد شىء من مكانتهم ، ولم يكن ليتم لهم ذلك ما لم يستميلوا السلطة الحاكمة ، ويعملوا على التقرب منها والتودد إليها ، حتى يكسبوا عطفها ، وينالوا فى حماها ما نالوه أيام الخلفاء السابقين من حكومة بنى العباس ، وكانت وسيلتهم إلى ذلك هى أن يتحدوا مع الشيعة[1] ويزيلوا ما بين هؤلاء وبينهم من أسباب الفرقة والخلاف ، فإذا ما تم لهم ذلك استطاعوا أن ينالوا ثقة الحكام — وهم آنذاك بنو بويه — الذين كانوا يعتنقون مذهب التشيع[2] ، ومن ناحية أخرى ؛ فإنهم يكسبون بالشيعة قوة جديدة تقف إلى جانبهم فى وجه أهل السنة ، وفعلاً قد خطا المعتزلة هذه الخطوة ، واستطاعوا أن يضموا إلى صفوفهم طائفة من الشيعة[3] الذين نهجوا نهجهم وأخذوا عنهم أصول علم الكلام وأساليبه[4] ، ومن هذه الوحدة التى تمت بين الشيعة والمعتزلة ، قوى مذهب الاعتزال مرة أخرى ، ولقى فى ظل بنى بويه كثيراً من القبول والتشجيع فانتشر بالعراق[5] وخرسان وما وراء النهر ، واعتنقه جماعة من مشاهير الفقهاء ؛ ويحدثنا « شمس الدين المقدسى » فى أماكن مختلفة من كتابه « أحسن التقاسيم

---

(١) انظر المعتزلة : زهدى جار الله — ص ٢٠٤ .

(٢) انظر : خطط المقريزى ج ٤ ص ١٨٤ .

(٣) أنظر : المنية والأمل ص ٥ — ٦ وميزان الاعتدال للذهبى ج ٢ ص ٢٣٥ ، ثم انظر تفصيل ما كتبه فى ذلك زهدى جار الله فى كتابه المعتزلة ص ٢٠٤ ، ٢٠٥ .

(٤) أنظر : المعتزلة : زهدى جار الله : ص ٢٠٥ .

(٥) أنظر : خطط المقريزى ج ٤ ص ١٤ والصواعق المرسلة ج ٢ ص ٨٣ .

فى معرفة الأقاليم » عن مدى اندماج الشيعة فى المعتزلة فى القرن الرابع ، ومدى أثر ذلك فى انتشار مذهب الاعتزال وقوته فيقول : إن معظم الشيعة فى بلاد العجم كانوا معتزلة ، وإن معظم فقهائهم من المذاهب الثلاثة يدينون بالاعتزال ، وأن الأمير البويهى عضد الدولة كان يعمل على مذهب الاعتزال[١] وفى خوزستان كان معظم السكان معتزلة[٢] ، وكان الشيعة فى عمان وصعدة والسروات وسواحل البحرين كلهم معتزلة أيضا[٣] .

يتضح من ذلك أن المعتزلة فى القرن الرابع وفى ظل الحكام من بنى بويه قد استطاعوا أن يستعيدوا شيئا من مكانتهم القديمة ، وأن يستردوا قليلا مما فقدوه بعد نكبتهم على يد المتوكل ، فنرى كثيرا من رجالهم تسند إليهم بعض المناصب الكبيرة فى الدولة[٤] ، ونرى كثيرا من رجالهم يعقدون الحلقات العلمية ليتدارسوا فيها أصول[٥] مذهبهم ويلقنوا الناس تعاليمهم ومبادئهم . ولكن المعتزلة لم يتسع سلطانهم بصفة أكيدة إلا فى عهد «الصاحب بن عباد» الذى كان يعمل وزيرا لمؤيد الدولة ، ثم لأخيه فخر الدولة البويهى[٦] ، فلقد أعاد لهم الصاحب شيئا من هيبتهم ، وعامل الناس من مذهبهم كما كان يعمل المأمون والمعتصم والواثق ، وجعل الإيمان بمذهب المعتزلة وسيلة إلى الرزق والتمتع بالجاه فى الدنيا . قال فى توقيعه على رقعة أبى الحسن البلخى : « من نظر لدينه نظرنا لدنياه ، فإن آثرت العدل والتوحيد بسطنا لك الفضل والتمهيد ، وإن أقمت على الجبر فليس لكسرك من جبر[٧] » .

لقد كان الصاحب قوة عظيمة اشتد بها أزر المعتزلة ، ويبدو أن الصاحب

---

(١) أحسن التقاسيم فى معرفة الأقاليم ص ٤٣٩ .
(٢) أحسن التقاسيم ص ٤١٥ .
(٣) أحسن التقاسيم ص ٩٦ .
(٤) أنظر : ميزان الاعتدال ج ٢ ص ١٦٤ ، ٢٣٨ وطبقات الشافعية ج ٣ ص ٢١٩
(٥) أنظر : شذرات الذهب ج ٣ ص ٢٥٩ ، وبغية الوعاة ص ٢٢٩ .
(٦) معجم الأدباء ج ٦ ص ١٧١ .
(٧) معجم الأدباء ج ٦ ص ٢٨٦ ، ٢٨٧ .

قد تلقى مبادىء الاعتزال عن أبيه « عباد » الذى قال عنه ياقوت إنه « صنف كتابا فى أحكام القرآن نصر فيه الاعتزال وجود فيه[١] » .

ولقد جدّ الصاحب فى نشر الاعتزال والدعوة له بكل وسيلة ممكنة ، فقد كان يعقد المجالس فى حضرته ، ويسأل الناس رأيهم فى القرآن: أمخلوق هو أم غير مخلوق ، وتجرى بينه وبينهم مناظرات فى ذلك[٢] فإن استجابوا لرأيه فقد نالوا الحظوة عنده ، ونعموا بما لديه كما يقول ياقوت : إن الناس قد دخلوا فى مذهب ابن عباد وقالوا بقوله رغبة فيما لديه[٣]: وإن لم يستجيبوا فلهم منه الويل والثبور . اجتمع الناس يوما فى مجلسه وكان بينهم رجل من أعداء المعتزلة يسمى الزعفرانى فنظر إليه ابن عباد وقال : « أيها الشيخ سرنى بقاؤك وساءنى عناؤك ، ولقد بلغنى عَدَوَاؤك[٤] وما خيله إليك خيلاؤك ، وأرجو ألا أعيش حتى يُردّ عليك غلواؤك ما كان عندى أنك تقدم على ما أقدمت عليه ، وتنتهى فى عدوانك لأهل العدل والتوحيد إلى ما انتهيت إليه ، ولى معك إن شاء الله نهار له ليل ، وليل يتبعه ليل وثبور يتصل به ويل ، وقطر يدفع ومعه سيل « وسيعلم الكفار لمن عقبى الدار » فقال له الزعفرانى : حسبنا الله ونعم الوكيل[٥] » .

ويبدو أن الصاحب فيما بين وعده ووعيده، وإغرائه وتهديده ، قد حمل معظم الناس على الدخول فى مذهب الاعتزال واعتناق مبادئه لذلك قال له الحسين الكلابى المتكلم حين اجتهد به للدخول فى مذهبه : « دعنى أيها الصاحب أكن مُسْتَحدًّا[٦] فما بقى غيرى ، فإن دخلت فى المذهب لم يبق بين يديك من

---

(١) معجم الأدباء ج ٦ ص ١٧٢ .
(٢) معجم الأدباء ج ٦ ص ٢١١ ، ٢١٢ .
(٣) معجم الأدباء ج ٦ ص ٢٢٥ .
(٤) العدواء : البعد والشغل يصرفك عن الشىء .
(٥) معجم الأدباء ج ٦ ص ١٩٠ ، ١٩١ .
(٦) مستحد : اسم مكان من استحد أى غضب ، والمعنى : دعنى أكن موضع غضبك .

ينبو عليك قبيحه ، ويبدو للناس عواره ، فضحك وقال : قد أعفيناك يا أبا عبد الله « وبعد » فما نبخل عليك بنار جهنم أصل بها كيف شئت[١] » .

وهكذا نرى أن الصاحب بن عباد ، لم يأل جهدا فى نشر مذهب الاعتزال ، ولقد استغل فى ذلك السبيل سلطته ونفوذه كوزير أتيح له من القوة وعظمة الجاه ما لم يتح لغيره . يحدثنا ياقوت عن مهابة الصاحب وسمو مكانته فيذكر أن أكابر القواد : « كانوا يحضرون باب داره ، فيقفون على دوابهم مطرقين لا يتكلم واحد منهم هيبة وإعظاما لموضعه إلى أن يخرج أحد خلفاء حجابه ، فيأذن لبعض أكابرهم و يصرفهم ، فكان من يؤذن له فى الدخول يظن أنه قد بلغ الآمال ونال الفوز بالدنيا والآخرة[٢] » ويقول أيضا : « فأما أكابر الدولة فكان الواحد إذا رأى أحد حجابه ، بل أحد الأصاغر من حاشيته ، فإن فرائصه كانت ترتعد ، وجوانحه كانت تصطفق إلى أن يعلم ما يريده منه ويخاطبه به[٣] » .

إذا تصورنا كل ذلك للصاحب بن عباد ، استطعنا أن نتصور مبلغ ما لقيه مذهب المعتزلة على يديه من نصر وتأييد وقوة ، ولكن ذلك كله ، كان أشبه بحلم لم يتح له أن يستمر طويلا ، فما هو إلا أن قضى الصاحب حتى قضى معه ذلك المجد الذى بدأ للمعتزلة يستشعرونه بعد أن فقدوه ، وتبعثرت تلك القوة التى أخذت تتجمع لتستعيد مكانتها التى كانت لها ، ففى أخريات القرن الرابع سنة ٣٨٥ مات الصاحب ، وترك للمعتزلة يعانون نكبة جديدة ، ويستسلمون لنوبة أخرى من الضعف والهزيمة ، فتستبد بهم السلطة الحاكمة ، ويتنكر لهم فخر الدولة الذى مالبث بعد موت الصاحب أن انتقم منهم ، وصادر أملاكهم ، وشتت شملهم[٤] ، وكانت هذه

---

(١) معجم الأدباء ج ٦ ص ٢٢٥ ، ٢٢٦ .
(٢) معجم الأدباء ج ٦ ص ٢٤٥ ، ٢٤٦ .
(٣) معجم الأدباء ج ٦ ص ٢٤٧ ، ٢٤٨ .
(٤) أنظر : ذيل تجارب الأمم ص ٢٦٢ ، ٢٦٣ .

السنوات التى عاشوها فى ظلال الصاحب وجاه، هى آخر ما كان لهم من أيام المجد والقوة، فلقد ساءت بعد ذلك حالهم ودالت دولتهم، وكانت محاولاتهم التى بذلوها بعد ذلك لاستعادة سلطانهم أشبه شىء بانتفاضة المذبوح؛ فمنذ ضعفت دولة بنى بويه أخذ سلطان الحزب السنى يقوى ويشتد، بينما أخذ الحزب الذى ائتلف من الشيعة وللمعتزلة يضعف ويتلاشى.

وهكذا قدر لتلك الحركة الفكرية أن تشهد نهايتها بعد أن سجلت فى تاريخ الفكر الإسلامى خطا عريضا من الكفاح والصراع فى سبيل نصرة العقل والدفاع عن حوزه الدين والاعتزاز بحرية الإنسان.

أثر المعتزلة فى التفكير الإسلامى :—

كان ظهور المعتزلة يمثل الاتجاه التحررى الصاعد فى التفكير الإسلامى، وكانت عقليتهم التى نمت فى ظلال ذلك المزيج الهائل من الثقافات العقلية المختلفة مؤذنة بقيام مرحلة ثقافية جديدة، تتسم بالعمق والخصوبة وتمجيد العقل والاعتزاز بحرية التفكير، مرحلة كان لابد لها أن تبدأ لتختط مسارا جديدا للثقافة العربية التى أخذت منذ ازدهار حركات الترجمة، وبداية القاح الثقافى تصطبغ بصبغة جديدة فيها ملامح كثيرة لتيارات فكرية أجنبية.

لم يكن من الممكن أن تظل الثقافة العربية جامدة منعزلة عن تلك التيارات الثقافية الجديدة دون أن تتأثر بها وتتفاعل معها، ولم يكن من الممكن أيضا أن يقوم أهل السنة بأى دور فى تفهم هذه الثقافات ودراستها ومحاولة الاستفادة منها والتوفيق بينها وبين ثقافتهم القرآنية التى كانت هى الطابع العام لحياتهم حتى ذلك الحين، لم يكن ذلك من الممكن من قبل أهل السنة؛ فهم جماعة محافظون متمسكون بأصول ثقافتهم التى تقوم على القرآن والحديث، ولا يقبلون النظر فيما عداها حتى لايتورطوا فى قبول شىء قد يخالف منهاج شريعتهم أو نصوص

دينهم ، ولذلك ظلوا بعيدين حذرين ، يجدون الغناء والكفاية فى كتاب الله وسنة رسول الله، ولا يلتفتون إلى أى شىء آخر ، فأحمد بن حنبل يقول الخليفة حين ضيق عليه الخناق فى مسألة خلق القرآن : « أعطونى شيئا من كتاب الله عز وجل وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم أقول به[١] » والشافعى يقول : « إذا وجدتم السنة فاتبعوها ولا تلتفتوا إلى أحد[٢] » :

إذن كان لابد من قوة أخرى تسد تلك الفجوة الكبيرة التى كانت موجودة بين هذين النوعين المتباعدين من الثقافة . الثقافة الإسلامية الواضحة ، والثقافة الهيلينية المعقدة[٣] ، وقد تمثلت هذه القوة فى ظهور جماعة من المفكرين الأحرار أخذوا على عواتقهم ذلك العبء ، فأقبلوا على الثقافات الجديدة يتمثلونها ويتعمقون جوانبها ، ويحاولون التوفيق بينها وبين مبادىء دينهم وتعاليم شريعتهم وهؤلاء هم المعتزلة الذين كانوا من أكثر الطوائف الإسلامية إقبالا على هذه الثقافات وتمرسا بها .

ولقد كان أثر ذلك الدور الذى قام به المعتزلة عميقا فى الفكر الإسلامى ، فقد قاموا بمهمة التوفيق بين الدين والفلسفة الجديدة ، واستطاعوا أن يعرضوا قضايا هذا الدين فى صورة مقبولة لدى المثقفين الأجانب[٤] . كما استطاعوا أن يقفوا وقفة قوية فى وجه الزنادقة والملحدين وأصحاب العقائد الفاسدة ، وأن يتخذوا من ثقافتهم العقلية سلاحا يواجهون به كيد هؤلاء الذين كانوا يستخدمون نفس السلاح فى موقفهم العدائى من الإسلام .

إن الدور الذى قام به المعتزلة فى الرد على الزنادقة والمخالفين وأصحاب الديانات الأخرى ، يعطينا صورة واضحة عن نضالهم الصادق فى نصرة الإسلام

---

(١) مناقب الإمام أحمد ص ٣٢٧ .

(٢) الصواعق المرسلة ج ٢ ص ٣٥٠ .

(3) Hamilton. A. R. Mohammedanism p· 88

(4) . Hamilton. A.R.Mohammedanisn. p· 89

والدفاع عن مبادئه وتعاليمه وتأييده بالحجة الدامغة والمنطق السديد ، فإنهم لما وجدوا أعداء الإسلام متسلحين بالمنطق وبالفلسفة وسائر العلوم العقلية ليستعينوا بها على مواقفهم الجدلية ضد الإسلام ، لم يكن بد من أن يقبل المعتزلة[١] على هذه الثقافات ويتزودوا بها حتى يكونوا متسلحين بنفس السلاح ، ومصادر التاريخ العربي تعطينا صورة عن نشاط المعتزلة في ذلك السبيل ، وتوضح لنا مدى حماستهم للدفاع عن الدين الإسلامي ومناظرة أعدائه ودحض حججهم وإبطال مزاعمهم ، فواصل بن عطاء يؤلف كتابا في الرد على[٢] المانوية ، ويعقد المناظرات لمناقشتهم وتفنيد آرائهم ، ثم يجوب الآفاق ويرحل إلى البلاد مع أصحابه وأعوانه لهذا الغرض ، ولقد نوه أحد الشعراء بذلك فقال : —

ملقن ملهم فيما يحاوله   جم خواطره جواب آفاق[٣]

وكان واصل إذا جنه الليل وقف وصف قدميه للصلاة ولوح ودواة موضوعان أمامه ، فإذا مرت آية فيها حجة على مخالف جلس فكتبها ، ثم عاد في صلاته[٤] ، وقد كان واصل شديد الوطأة على الزنادقة والملحدين ، يروى أنه قال لبشار حينما تتابع عليه مايشهد بإلحاده : « أما لهذا الأعمى الملحد ، أما لهذا المشنف المكنى بأبي معاذ من يقتله ؟ أما والله لولا أن الغيلة سجية من سجايا الغالية لدسست إليه من يبعج بطنه في جوف منزله[٥] ... »

ولم يكن واصل وحده هو الذي تولى هذه المهمة ، بل لقد كان ذلك هو هم أصحابه من بعده ، فأبو الهذيل العلاف كان من أشد رجال المعتزلة صلابة عود

---

(١) نفس المصدر .
(٢) المنية والأمل ص ٢١ .
(٣) معجم الأدباء ج ١٩ ص ٢٤٩ .
(٤) المنية والأمل ص ١٩ .
(٥) أمالي السيد المرتضى ح ١ ص ٩٧ .

وقوة حجة ، وكان من أكثرهم دأبا للرد على المعاندين ومناظرة المخالفين ، روى عنه أنه ألف ستين كتابا يبطل فيها حججهم و يفند أقاويلهم[١]، وأنه ألزم الحجة يهوديا قدم إلى البصرة فناظر طائفة من مشايخ المتكلمين فيها فقطعهم وأفحمهم[٢] ، وشهد له صالح بن عبد القدوس الزنديق الثنوى المشهور بالبراعة وقوة الحجة حينما ناظره وقطعه فقال :ـ

أبا الهذيل جزاك الله من رجل ... فأنت حقا لعمرى مفصل جدل[٣]

وكان أبو الهذيل كثير المناظرة لخصومه من المجوس وغيرهم فيلزمهم الحجة بأقل الكلام[٤]. ناظر يوما مجوسيا فقال له : « ماتقول فى النار ؟ قال : بنت الله قلت فالبقر : قال : ملائكة الله قص أجنحتها وحطها إلى الأرض يحرث عليها فقلت فالماء : قال : نور الله . قلت : فما الجوع والعطش ؟ قال : فقر الشيطان وفاقته ثم سلحوها على رأس « بهمن » الملك . قلت : فما فى الدنيا شر من المجوس أخذوا ملائكة الله فذبحوها ، ثم غسلوها بنور الله ، ثم شووها ببنت الله ، ثم دفعوها إلى فقر الشيطان وفاقته ، ثم سلحوها على رأس بهمن أعز ملائكة الله ؛ فانقطع المجوسى وخجل عما لزمه[٥] » .

وهكذا كان النظام وثمامة بن أشرس وبشر بن المعتمر والجاحظ وغيرهم[٦] من دهاقين المعتزلة وكبرائهم ، فقد كانوا لا يدخرون طاقة ولا جهداً فى الدفاع عن حوزة الإسلام ومناظرة مخالفيه ، ولقد مكنهم من ذلك ثقافتهم الواسعة وتمكنهم من أساليب الجدل والمنطق التى كانوا يدعون بها أقوالهم وآراءهم

(١) أنظر : المنية والأمل ص ٢٥ .
(٢) أمالى السيد المرتضى ج ١ ص ١٢٤ .
(٣) المنية والأمل ص ٢٧ .
(٤) المنية والأمل ص ٢٦ .
(٥) أمالى المرتضى حـ ١ ص ١٢٦ .
(٦) أنظر تفصيل ذلك فى : المنية والأمل والانتصار وأمالى المرتضى وسرح العيون فى ترجمة الجاحظ والنظام والأغانى الجزء الثالث ومعجم الأدباء الجزء التاسع عشر .

ولم يكن من المسلمين ـ سوى المعتزلة ـ من يستطيع أن يقوم بذلك الدور الخطير ، وأن يقف فى وجه أعداء الإسلام تلك الوقفة القوية ، وأن يبرز قضايا الدين مدعمة بالدليل مؤيدة بالمنطق . يقول « أبو الحسين الخياط » : « هل على الأرض أحد رد على الدهريين سوى المعتزلة كإبراهيم النظام وأبى الهذيل العلاف ومعمر والأسوارى وأشباههم ؟ وهل يعرف أحد صحيح التوحيد واحتج لذلك بالحجج الواضحة وألف فيه الكتب ورد فيه على أصناف الملحدين من الدهرية والثنوية سواهم[1] ؟ ؟ »

وهكذا نرى أن المعتزلة قد استطاعوا بثقافتهم الواسعة أن يقوموا بدور لم يكن يتسنى لغيرهم القيام به ، فهم قد لاءموا بين ثقافة الإسلام وثقافة اليونان ، واستطاعوا أن يوفقوا بين الدين والفلسفة ، وأن يقربوا بينهما بطريقة خففت كثيرا من اشتداد حركة الزندقة التى ارتبطت إلى حد كبير بوجود تلك الفجوة بين هذين النوعين المتباينين من الثقافة ؛ فحينما اطلع المسلمون على الفلسفات والعلوم العقلية الجديدة ، أخذ ضعاف الإيمان يشكون فى قيمة عقائدهم وثقافاتهم ، ولكن المعتزلة استطاعوا أن يسدوا تلك الفجوة[2] ، وأن يمهدوا لقيام نوع جديد من الثقافة العقلية ، يمكن أن يلتقى الدين والفلسفة فيها على صعيد واحد .

ومن ناحية أخرى ، فإن المعتزلة أيضا هم وحدهم الذين تصدوا بحماسة للدفاع عن الدين وحمايته من ذلك الصراع الدينى الذى احتدم منذ استقرار حركة الفتح وامتزاج المسلمين بغيرهم من أهل الديانات والعقائد الأخرى ؛ فهم الذين قاوموا المسيحية واليهودية والمجوسية بفرقها المتعددة ، كما قاوموا حركات الزندقة والإلحاد وكانوا فى نضالهم هذا يعتمدون على ثقافتهم العميقة ومعرفتهم الواسعة بفنون

---

(١) الانتصار ص ١٧ .

(2) . Hamilton. A. R. Mohammedanism, p. 88

الجدل والمناظرة، وإحاطتهم بما كان فى هذه الديانات وللذاهب المختلفة من اتجاهات ومبادىء. كما كانوا يعتمدون على شىء آخر أساسى ذلك هو احترامهم العقل واعتباره أساسا مهماً فى مناقشاتهم الدينية ، فإن الدور الذى قاموا به مع الزنادقة والمخالفين لم يكن ليؤتى ثماره إلا بذلك المنهج الذى نهجه المعتزلة ، والذى يقوم ابتداء على تقدير العقل وتمجيده .

ولقد عرف المعتزلة فى التاريخ بأنهم أصحاب الفكر الحر ، وبأنهم المفكرون الأحرار الذين شقوا لهم طريقا جديدا فى البحث يختلف كل الاختلاف عن طريق الأثرية من أهل السنة الذين كانوا ينفرون من الكلام والجدل ، ويمتنعون عن الخوض فى كل ماجاءت به الفلسفة الجديدة ، فقد كتب شتينز Stainer كتابا عن المعتزلة سماه « المعتزلة أو المفكرون الأحرار فى الإسلام[١] » ويصفهم آدم متز Adam Mez بأنهم دعاة الحرية الفكرية والاستنارة[٢] ، ويمثل هذا أيضا وصفهم هاملتون Hamilton فى كتابه الإسلام Mohammedanism[٣] . ويقول جولدتسيهر Gold zher إن المعتزلة قد وسعوا معين للمعرفة الدينية بأن أدخلوا فيها عنصرا مهماً آخر قيما وهو العقل الذى كان حتى ذلك الحين مبعدا بشدة عن هذه الناحية[٤] » ويقول أيضا : « نحن لا نستطيع نكران أنه كان لنشاط المعتزلة نتيجة نافعة ، فقد ساعدوا فى جعل العقل ذا قيمة حتى فى مسألة الإيمان ، وهذا هو الفضل الذى لا يجحد والذى له اعتباره وقيمته ، والذى جعل لهم مكانا فى تاريخ الدين والثقافة الإسلامية[٥] » .

---

(١) أنظر : المعتزلة : زهدى جار الله ص ٢٦٣ .
(٢) الحضارة الإسلامية فى القرن الرابع ـ آدم متز ـ ترجمة أبو ريده ج ١ ص ٣٣٥ .
(3) p. 88.
(٤) العقيدة فى الشريعة والإسلام ـ جولدتسيهر ـ ترجمة حسن عبد القادر وآخرين ص ٢٩٠، ٢٩١ .
(٥) نفس المصدر ص ١٠٧ .

وقد مدح « بشر بن المعتمر » العقل وأشاد بقيمته فقال :

لله در العقل من رائد ... وصاحب فى العسر واليسر
وحاكم يقضى على غائب ... قضية الشاهد للأمر
وإن شيئا بعض أفعاله ... أن يفصل الخير من الشر
بذى [لذو] قوى قد خصه ربه ... بخالص التقديس والطهر (١)

وقد كان لاعتزاز المعتزلة بالعقل أثر كبير فى التفكير الإسلامى ، فهم بهذا يعتبرون من أول من وضع أسس النظر العقلى فى الأدلة والبراهين ، وأول من خرج على طريقة السلف من التعبد بالنص وإهمال حق العقل .

ولقد أدى ذلك إلى دعم الحركة العقلية ، وإلى خلق اتجاه واضح يقدر حرية العقل والتفكير ، ولم يكن من الممكن أن تذهب جهود المعتزلة فى إقرار النهضة العقلية هباء ، أو أن تمردون أن تترك وراءها خطا عريضا واضح الملامح يسترشد به غيرهم من المفكرين الإسلاميين حتى ولو كانوا من أهل السنة . يقول جولدتسيهر مؤكدا هذه الحقيقة وهو يتحدث عن المعتزلة : « إن حق العقل قد انتصر على أثر كفاحهم بنسبة صغيرة أو كبيرة حتى فى الإسلام السنى ، ولم يكن هينا بعد هذا إبعاده تماما(٢) » .

وهكذا نرى أن نصيب العقل فى توجيه الحركات الفكرية قد تأكد على أثر كفاح المعتزلة فى ذلك السبيل ، ولم يعد من الممكن — كما قال جولدتسيهر — تنحية هذا العقل جانبا والاكتفاء بالبراهين النقلية وحدها كما كان يفعل السلف ؛ فالحركة التى قام بها أبو الحسن الأشعرى حوالى سنة ٣٠٠ والتى أقبل عليها طائفة

(١) نقلا عن : العقيدة والشريعة فى الإسلام ص ٩١ .
(٢) العقيدة والشريعة فى الإسلام ص ١٠٧ .

كبيرة من أهل السنة ، لم تستطع أن تهمل العقل فى منهجها الكلامى الجديد ، بل اشتركت مع المعتزلة فى منهج عام ومبدأ مشترك هو : « أن البرهان المؤسس على العناصر النقلية لا يعطينا أى يقين[١] » بل إنهم فى بحوثهم الكلامية كانوا متأثرين بالمعتزلة إلى حد كبير[٢] وإن كانت حركتهم قد اتخذت وضعاً معاديا للمعتزلة .

ومن هنا فإن ظهور المعتزلة فى التاريخ ـ كمدرسة فكرية لها طابع خاص ـ قد بدأت به مرحلة جديدة للفكر الإسلامى أوضح ما تتسم به تحرير العقل من سلطان النص ، ولم تكن هذه الخاصية وقفا على المعتزلة وحدهم ، بل لقد كان ذلك منهجاً وضح أثره فى الحركات الفكرية التى توالت بعدهم ، ولهذا يقول نيكلسون : إن المعتزلة قد ارتقوا بالتفكير الإسلامى إلى منزلة يعتد بها[٣] .

المعتزلة والعلوم العربية :

ولم يقف أثر المعتزلة فى التفكير الإسلامى عند هذا الحد ، بل لقد كان لثقافتهم الواسعة التى لم تتهيأ لغيرهم ، ولبيئتهم التى كثر فيها الجدل والمناظرة ، ثم للدور الكبير الذى قاموا به من التوفيق بين العقل والنقل ، ثم الدفاع عن القضايا الإسلامية بالدليل والمنطق ، كان لهذا كله أثر فى تأسيس مبادىء العلوم العربية التى تتصل بمعانى الكلام وأشكاله وترتيب أفكاره . كالبلاغة والبحث والمناظرة ، فمن المعروف أن هذه العلوم قد نشأت فى بيئات المتكلمين ، وأنهم هم الذين وضعوا أسسها ومبادئها . روى أنه قد « اجتمع متكلمان فقال أحدهما : هل لك فى المناظرة ؟ فقال على شرائط : ألا تغضب ، ولا تعجب ، ولا تشغب ، ولا تحكم ولاتقبل على غيرى وأنا أكلمك ، ولاتجعل الدعوى دليلا ، ولاتجوز لنفسك تأويل آية

---

(١) العقيدة والشريعة فى الإسلام ص ١١٣ .

(٢) أنظر المعتزلة : زهدى جار الله ٢٥٨ وما بعدها .

(3) Nicholson. p. 369—370.

على مذهبك إلا إذا جوزت لى تأويل مثلها على مذهبى ، وعلى أن تؤثر التصادق وتنقاد للتعارف، وعلى أن كلا منا يبنى مناظرته على أن الحق ضالته والرشد غايته[١] »

فهذه كلمة جامعة ، تضمنت كل ما يمكن أن تقوم عليه آداب البحث والمناظرة من أسس ومبادىء ، وليس بغريب أن نرى متكلما يلتفت إلى هذا وينص عليه خيما سثل المناظرة ؛ فبيئات المتكلمين هى أخص البيئات بالجدل وألزمها للمناظرة ولقد تعلموا فى هذه البيئة ما ينبغى أن يكون وما لا يكون من أساليب التناظر .

ومن ناحية أخرى ؛ فإننا نرى للمعتزلة مذاهب نظرية كثيرة فى البلاغة العربية ابتدعوها من ثقافتهم ومراسهم الطويل لفنون القول وأساليب الكلام ، فعمرو ابن عبيد والنظام وثمامة بن أشرس وبشر بن المعتمر والجاحظ[٢] ، هؤلاء جميعا كان لهم الفضل الأكبر فى تأسيس البلاغة العربية ، وربما يكون من الأولى أن تدع الحديث عن آثار المعتزلة ونشاطهم فى ذلك السبيل إلى الفصل التالى فإنه إلى مجال الأدب أقرب .

وهكذا شق المعتزلة لأنفسهم فى تاريخ الفكر الإسلامى طريقا يتسم بالعمق بقدر ما يتسم بالاتساع ، وإذا كان كل تفكير عميق مخصب يقوم أساسا على صحة الثقافة واحترام العقل ؛ فإن المعتزلة كانوا — كما رأينا — أول من وضع دعائم ذلك المنهج الذى يقوم على تقدير العقل والاعتداد به إلى أبعد حد ممكن ذلك المنهج الذى فرض نفسه بعد ذلك على كل نشاط عقلى حتى عند أهل السنة والذى ارتقى بالفكر الإسلامى إلى درجة عالية .

---

(١) محاضرات الأدباء جـ ١ ص ٤٥ :

(٢) أنظر : البيان والتبيين جـ ١ ص ١١٨ ، ١٢٦ ، ١٤٩ ثم إن القارىء ليجد فى فصول مختلفة من كتب الجاحظ ورسائله وبخاصة البيان والتبيين ألوانا مختلفة من المذاهب والاتجاهات التى وضعها الجاحظ وابتدعها فى علم البلاغة فى نواحيه المختلفة ، ولذلك فإنه يعتبر بحق من أوائل مؤسسى علم البلاغة ، وسنتحدث عن ذلك بشىء من التفصيل فيما بعد .

وبعد : فهذه نبذة عن المعتزلة كما يصورهم لنا تاريخهم ، ولم يكن الغرض منها الدراسة المستفيضة لتلك المدرسة الفكرية الكبيرة ، فتلك غاية دونها بحث واسع مستقل ، ولكن الغرض منها هو التمهيد لدراستنا لأدبهم فى الباب التالى ؛ فإن دراستنا لأدبهم لم تكن لتستقيم إلا على أساس من معرفتنا لنشأتهم وظروف حياتهم ونوع ثقافتهم وطبيعة تفكيرهم ومقومات عقليتهم ، وهذا هو ما قصدنا التعريف به فى تلك الدراسة العابرة التى تضمنها ذلك الفصل .

والآن سنأخذ فى دراستنا لأدب المعتزلة ، لنتبين إلى أى حد قد تأثر ذلك فى الأدب شكله ومضمونه بالعناصر الثقافية والفكرية التى تميزوا بها .

الباب الثاني

أدب المعتزلة

الفصل الأول

تمهيد :

للمعتزلة أدب خاص ، اصطبغ فى كثير من عناصره ومقوماته بصبغة هذه الحياة التى عاشوها فى كفاح مستمر لنصرة العقل ونشر المبادىء التى اعتنقوها وكرسوا جهودها للدفاع فى سبيلها ، كما اصطبغ بصبغة تلك العقلية الناضجة المتفتحة ، التى نمت فى ظل مزيج هائل من الثقافات المختلفة التى تتسم فى عمومها بالعمق والخصوبة والاتساع .

وإذا كان الأدب رصداً للأحداث الذى يعيشها الأديب ، وتسجيلا المشكلات التى يعانيها مجتمعه ،أو يعانيهاهو كفرد يعيش فى غمار مجتمع ، ثم مرآة تنعكس عليها ثقافة الأديب ومزاجه ومواهبه ومقوماته العقلية والنفسية ، فإن أدب المعتزلة ـ وبخاصة نثرهم ـ كان صورة صادقة للأحداث التى عاشوها كمدرسة فكرية لها آراء ولها مبادىء تدافع عنها وتناضل من أجلها ، كما كان صورة من ثقافتهم الواعية الناضجة التى مثلت يقظة العقل الإسلامى ، وأكدت قدرته على تمثل الثقافات العقلية فى جميع نواحيها .

لقد كان أدب المعتزلة انعكاسا لبيئتهم الفكرية الخاصة ، وما كان يتردد فيها من ألوان الجدل وفنون المناقشة حول قضاياهم الدينية التى نضجت على أيديهم بقوة الحجة وسداد المنطق وبراعة الدليل ؛ ثم حول مذاهبهم الكلامية التى اقتبسوها أو اقتبسوا بعضها من الثقافة العقلية التى استطاعوا أن يلائموا بينها وبين ثقافتهم القرآنية التى كانت هى أساس تأملاتهم الدينية[1] . أو بعبارة أخرى كان

(1) Hamilton A. R. Mohammedanism P. 89

أدب المعتزلة انعكاساً لقضايا كثيرة ، انبثقت من خلال ثقافتهم الواسعة العميقة ، ومن خلال إحساسهم بتبعات هذه الثقافة ، وماتفرضه عليهم من واجب الدفاع عن دينهم ، والوقوف فى وجه أعدائه لا بالسيف والقوة ، ولكن بالدليل والبرهان ، ولهذا ، فإننا قلما نجد المعتزلى يمدح أو يهجو أو يتغزل أو يكتب رسالة فى تهنئة أو تعزية أو استعطاف ، أو يشغل نفسه بشىء من تلك الموضوعات العادية التى كانت هى مادة الشعراء والكتاب ، وإنما كان شغله الشاغل هو الحديث عن مذهبه ، والدفاع عن دينه ، مزوداً بما ألم به من ثقافة تعينه على ذلك الدفاع .

حقيقة لم ينعزل المعتزلة انعزالا كاملا عن الحياة الاجتماعية وما تتطلبه من التزامات ، ولم ينصرفوا انصرافاً تاما عن تلك الموضوعات العادية ، بل كان لها نصيب ما من نشاطهم الأدبى ، ولكن خصائص الأدب المعتزلى التى يمكن أن تكون سمة له وحده ، والتى هى بلا شك صدى مباشر لثقافتهم وظروفهم الخاصة تلتمس فى هذا الجانب الكبير من نشاطهم العقلى ، وهو جانب الدفاع عن دينهم والتحمس لمبادئهم وعقائدهم ، ولذلك فإن أبرز لون أدبى نراه عند المعتزلة فيما بقى لنا من آثارهم ، هو المحاورة والجدل ، فكثيراً ماوقف المعتزلة ليدافعوا عن دينهم وليناظروا المعاندين والمخالفين من الزنادقة والمجوسية والدهرية وأصحاب الديانات والمذاهب الأخرى ، وكثيراً ما ألفوا الكتب أيضاً لهذه الغاية نفسها ، وقد مرت بنا إشارة إلى ما ألفه واصل وأبو الهذيل والجاحظ وغيرهم من كتب ورسائل يردون فيها على مخالفيهم ، ويبطلون آراءهم ، ويفندون حججهم . يقول أبو الحسين الخياط : « وهل على الأرض أحد رد على أهل الدهر الزاعمين بأن الجسم لم يزل متحركا وحركاته محدثة سوى المعتزلة ؟؟ كإبراهيم ، وأبى الهذيل ، ومعمر ، والأسوارى وأشباههم ؛ وهل يعرف أحد صحح التوحيد ، وثبت القديم جل ذكره واحداً فى الحقيقة ، واحتج لذلك الحجج الواضحة ، وألف فيه الكتب ، ورد فيه على أصناف الملحدين

من الدهرية والثنوية سواهم[1] . . ؟ » .

ويقول نيبرج متحدثاً عن النظام : « وأنا أميل إلى القول بأنه لم يكن فى التاريخ أحد نجح نجاح النظام فى إبطال كلام الثنوية ، و إسقاطهم عن مركزهم وشأنهم فى الشرق الأدنى[2] » .

ولقد اشتهر أبو الهذيل العلاف أيضاً بقوة فطنته ،وعنف مناظراته مع المجوس وغيرهم ،وأنه كان يفحم خصومه بقليل الكلام، ولقد مدحه أحد الشعراء بذلك مشيراً إلى ما كان بينه و بين الجبرية :[3]

آل أمر الإجبار شر مآل ... وانثنى مذعناً بخزى مذال

بين نابى أبو الهذيل حسام ... بيـــد الذين مرهف فى صقال

قد رأيناه والخليفة يســـطو ... بيمين من رأيه وشمال

قل لأهل الاجبار شاهت وجوه ... وقلوب وُلدن تحت الضلال

من يقم فى دجى من الشك فالنـــور مناط بغرة الاعتزال

ولقد أشاد ابن المرتضى بجهاد أبى الهذيل وقوة شكيمته فى مناظراته مع الزنادقة والمخالفين من أهل الديانات ،حتى لقد استطاع هو وحده بهذه المقدرة أن يجذب إلى الاسلام ثلاثة آلاف رجل[4] ، وشهد لأبى الهذيل بالبراعة والتفوق فى المناظرة ،صالح بن عبد القدوس المتزندق ، ناظره أبو الهذيل يوماً فأفحمه فقال له صالح :

أبا الهذيل جزاك الله من رجل ... فأنت حقاً لعمرى مفصل جدل[5]

---

(١) الانتصار : ص ١٧ .

(٢) مقدمة الانتصار لنيبرج ص ٥٨ .

(٣) المنية والأمل ص ٢٨ .

(٤) المنية والأمل : ص ٢٦ .

(٥) المنية والأمل : ص ٢٧ .

وقد كان المعتزلة لفرط حماستهم للدفاع عن الدين، لا يكتفون بمناظرة أعدائهم فى البصرة وبغداد وحدها ، بل كانوا يتنقلون فى سائر الجهات وكافة الأقطار يناظرون ويجادلون[١] ولقد مدح صفوان الأنصارى شاعر المعتزلة واصل بن عطاء بذلك فقال :

ملقن ملهـــــم فيما يحاوله ... جمٌّ خواطره جواب آفاق[٢]

ويشير صفوان أيضا إلى هذا من قصيدة طويلة يتحدث فيها عن جهود المعتزلة وكفاحهم فى سبيل الدعوة إلى الدين والدفاع عنه بقوله : —

له خلف شعب الصين فى كل ثغرة

إلى سوسها الأقصى وخلف البرابر

رجال دعاة لا يفل عزيمهم ... تهكم جبار ولا كيد ماكر

إذا قال مروا فى الشتاء تطاوعوا ... وإن كان صيفا لم يخف شهر ناجر

بهجرة أوطان وبذل وكلفة ... وشدة أخطار وكد المسافر

فأنجح مسعاهم وأثقب زندهم ... وأورى بفلج للمخاصم قاهر

وأوتاد أرض الله فى كل بلدة ... وموضع فتياها وعلم التشاجر

ثم أشار إلى بلاغتهم وقوة بيانهم بقوله : —

وما كان سحبان يشق غبارهم ... ولا الشدق من حيي هلال بن عامر

ولا الناطق النخّار والشيخ دغفل ... إذا وصلوا أيمانهم بالمخاصر

ولا القالة الأعلون رهط مكحل ... إذا نطقوا فى الصلح بين العشائر

---

(١) المنية والأمل : ص ١٩ ، ٢٠ .

(٢) معجم الأدباء ج ١٩ ص ٢٤٩ والبيان والتبين ج ١ ص ٣٩ .

إلى أن يقول : —

يصيبون فصل القول فى كل منطق كما طبقت فى العظم مدية جازر (١)

ويقول بشر بن المعتمر مشيداً بفضل المعتزلة ونضالهم فى الدين وتقدمهم فى العلم والرياسة :

إن كنت تعلم ما أقول م وما تقول فأنت عالم
أو كنت تجهل ذا وذاك م فكن لأهل العلم لازم
أهل الرياسة من ينا م زعهم رياستهم فظالم
سهرت عيونهم وأنت م من الذى قاسوه حالم
لا تطلبن رياسة بالجهل أنت لها مخاصم
لولا مقامهم رأيت م الدين مضطرب الدعائم (٢)

يؤخذ من هذا ، ومن كل ما رددته مصادر التاريخ العربى عن نشاط المعتزلة الفكرى والدينى ، أن مهمتهم فى الحياة ، قد حددت طبيعة الموضوع الذى يستنفدون من أجله طاقتهم العلمية والأدبية ، ومن ثم لم يكن غريباً أن يتفوق المعتزلة فى النثر أكثر مما يتفوقون فى الشعر ، وأن يكون النوع النثرى الذى ساد بينهم أقرب إلى طبيعة الموضوع الذى يعالجونه ، فإذا كان ذلك الموضوع هو الدفاع عن الدين والوقوف فى وجه أعدائه بالحجة والدليل ، فإن أسلوب الحوار والجدل والمناظرة هو أنسب الأساليب للتعبير عن ذلك الموضوع .

حقا لقد كان للمعتزلة شعر ، ولكن ذلك الشعر لم يسم إلى الدرجة التى سما إليها نثرهم ، ولم يكن بالكثرة التى كان عليها ذلك النثر ، ومع ذلك ، فإن بعض هذا

---

(١) البيان والتبين ج ١ ص ٤٢ ، ٤٣ .
(٢) البيان والتبين ج ١ ص ١٥٠ بالهامش .

الشعر — على قلته — قد احتفظ فى بعض جوانبه بالخصائص العامة لثقافة المعتزلة ومذاهبهم ، ولا سيما عند شاعر كالنظام الذى يعتبر شعره صورة حية لثقافته ومذاهبه الفلسفية .

وإلى جانب الحوار والجدل ، كان للمعتزلة نشاط فى ميادين النثر الأخرى ؛ فقد عالجوا بثقافتهم و با ستعدادهم الخاص كثيرا من فنون النثر وموضوعاته ، واستطاعوا أن يطوروا ذلك النثر ، وأن يضيفوا إليه خصائص جديدة لم تكن موجودة من قبل ، سواء من ناحية شكله أم من ناحية مضمونه ، وسوف نبرز هذا كله حينما نستعرض أدب المعتزلة نثرا وشعرا ، وندرسه فى ضوء ما قدمنا من دراسة عن ثقافتهم وعن وضعهم الفكرى فى المجتمع الإسلامى .

ولكن الدارس لأدب المعتزلة ، تصدمه فى بداية الطريق ظاهرة غريبة ، هى أن ذلك الأدب — فيما بين شعره ونثره — لم يصل إلينا منه إلا نزر يسير لا يكاد يقاس بتلك الكثرة الكثيرة التى نسمع بها عن مؤلفاتهم . فمصادر التاريخ العربى تحدثنا عن ذلك الفيض من الكتب التى ألفها المعتزلة للدفاع عن مبادئهم والانتصار لدينهم ، وعن ذلك الجهد الذى بذلوه وهم يتنقلون فى الأمصار يخطبون ويناظرون ويجادلون ، ثم عن مدى تمكنهم من فصاحة القول وقوة المنطق والقدرة على التأثير والإقناع ، فمثلا يحدثنا « سبط بن الجوزى » فى « مرآة الزمان » عن مصنفات الجاحظ فيقول : « أما مصنفاته ، فثلاثمائة وستون مصنفا ، ووقفت على أكثرها فى مشهد الإمام أبى حنيفة[١] » ويذكر ياقوت عند ترجمته للجاحظ ، أن مؤلفاته قد بلغت « ثمانية وعشرين ومائة[٢] » ويشير ابن حجر فى لسان الميزان إلى إحصاء ابن النديم لآثار الجاحظ فيقول : « وسرد ابن النديم كتبه وهى مائة ونيف وسبعون[٣] »

---

(١) مرآة الزمان : المجلد الثالث : الجزء العاشر ورقة ٥٨ تصوير دار الكتب .
(٢) معجم الأدباء : جـ ١٦ ص ١٠٦ .
(٣) لسان الميزان : جـ ٤ ص ٣٥٧ .

ويقول عنه المسعودى : «ولا يعلم أحد من الرواة وأهل العلم أكثر كتبا منه[١]» وهذه الأرقام على تفاوتها باختلاف الروايات ،تدل بأقل رقم منها على وفرة ماصنفه الجاحظ من رسائل وكتب .

ويحدثنا أيضا « بشر بن يحيى » أن « أبا الهذيل العلاف » كان له ستون كتابا يرد فيها على المخالفين ويبطل حججهم[٢] . ويذكر الأشعرى والبغدادى والخياط وابن أبى الحديد[٣] عدداً من الكتب التى ألفها النظام أيضا الرد على الزنادقة وإبطال حجج المخالفين . ويذكر ابن حجر عند كلامه عن النظام ،أن له كتبا كثيرة فى الاعتزال والفلسفة ذكرها ابن النديم[٤].ويروى « عمر الباهلى » أنه قرأ الجزء الأول من كتاب « الألف مسألة » الذى ألفه واصل ابن عطاء للرد على المانوية[٥] . ويذكر صاحب الوفيات فى ترجمته لواصل عددا من مصنفاته فيقول : « وله من التصانيف كتاب : أصناف المرجئة ، وكتاب فى التوبة،وكتاب المنزلة بين المنزلتين ، وكتاب خطبته التى أخرج منها الراء، وكتاب معانى القرآن وكتاب الخطب فى التوحيد والعدل ، وكتاب ماجرى بينه وبين عمرو بن عبيد وكتاب السبيل إلى معرفة الحق ، وكتاب فى الدعوة ، وكتاب طبقات أهل العلم والجهل ، وغير ذلك[٦] » .

ويروى« ابن المرتضى » أن « بشر بن المعتمر » وهو شاعر من شعراء المعتزلة قد ألف أرجوزة عددها أربعون ألف بيت رد فيها على المخالفين[٧] .

---

(١) مروج الذهب : جـ ٤ ص ١٣٥ .
(٢) المنية والأمل : ص ٢٥ .
(٣) أنظر : مقالات الإسلاميين ص ٣١٦ — ٣١٧ — ٣٢٤ — ٢٢٥ وانظر : الفرق بين الفرق ص ١١٧ والانتصار ص ١٧٢ وشرح نهج البلاغة : جـ ٢ ص ٤٨ .
(٤) لسان الميزان جـ ١ ص ٦٧ .
(٥) المنية والأمل : ص ٢١ .
(٦) وفيات الأعيان : جـ ٥ ٦٣ ، ٦٤ .
(٧) المنية والأمل ص ٣٠ .

والخياط فى ثنايا كتابه « الانتصار » يحدثنا كثيرا عن مناظرات المعتزلة، ويرد لنا أسماء طائفة من الكتب التى ألفوها لنصرة مذهبهم، والدفاع عن دينهم ومبادئهم (١) إلى آخر ما نراه فى مصادر التاريخ العربى من الاسماء العديدة لمصنفات المعتزلة ومؤلفاتهم . فأنت لا تكاد تقرأ ترجمة لرجل من المعتزلة فى أى كتاب من كتب التراجم ، إلا ترى له عدداً وفيرا من الكتب والرسائل ،وتطالعك دائما هذه العبارة : « وله مصنفات كثيرة على مذهب الاعتزال » أو « ومن مصنفاته كذا وكذا وكذا، وكلها على مذهب أهل العدل » .

فإلى أين ذهب كل هذا التراث ؟ ؟ وما بالنا لا نرى منه بين أيدينا إلا جزءا يسيراً ضئيلا لا يكاد يذكر ،إذا قيس بهذه الكثرة التى وصفتها لنا مصادر التاريخ؟ إننا نستطيع الإجابة على هذا السؤال ،إذا تصورنا ما كان بين أهل السنة والمعتزلة من عداء شديد ، وما كانت تغلى به نفوس السنيين ضد المعتزلة من أحقاد وضغائن، ثم إذا تصورنا ما يمكن أن يترتب على ذلك من تشف وانتقام حينما دالت دولة المعتزله وأفل نجمهم ؛ بينما صعد نجم الحزب السنى ، وعاد إلى سالف قوته وسلطانه ؛ فأغلب الظن أن أهل السنة ، أرادوا أن يقضوا على كل أثر يمكن أن يجعل المعتزلة تاريخا مستمرا يخلد ذكرهم ويحفظ مبادئهم ،فشنوا الغارة على كتبهم ومصنفاتهم بالإحراق والتدمير ، هذه حقيقة يمكن أن نتصورها بالبداهة العقلية ؛ فإنه لايتصور فى العقل أن يقوم حزب أهل السنة قويا بعد هزيمة المعتزلة ،وقد بلغوا من الثورة عليهم والضجر منهم كل مبلغ ؛ ثم هم بعد ذلك يبقون على آثارهم ويحافظون على مخلفاتهم . إن أهل السنة كانوا ينظرون إلى المعتزلة دائما على أنهم زنادقة ؛ وإلى كتبهم على أنها شنع وضلالات ، فكيف بهم اذا تمكنوا منها يتركونها لتكون سجلا لكفر كرسوا جهودهم لمحاربته والقضاء عليه ؟ ان أبسط

(١) أنظر :فهرست الكتب فى آخر كتاب الانتصار .

ما يتصوره العقل فى هذا الموقف ، هو أنهم يقضون على تلك الآثار ، حتى لا يتاح للناس من بعدهم أن يطلعوا على تفكير سموه زندقة ، وعلى مبادىء سموها فضائح .

ولقد سجل هذه الحقيقة اثنان من المستشرقين هما : «آرنولد» و «نيبرج» .

يقول الأول : « إن ثورة أهل السنة على المعتزلة ، بلغت من النجاح فى إتلاف كل مؤلفات هذه الفرقة حدا يجعل المؤرخ مضطرا حتى الآن إلى الرجوع فى معرفة تاريخهم ومذاهبهم إلى مؤلفات قوم نظروا إليهم كما ينظرون إلى الزنادقة ، وكتبوا لذلك عنهم بروح التعصب[1] » ويقول « نيبرج » فى حديثه عن كتاب «الانتصار» لأبى الحسين الخياط : « هو من تركة المعتزلة ، ولا يخفى على عالم أن هذا الصنف من الكتب العربية قلما انتهى إلى هذا العصر ، ذلك لما نزل بمنازله من من الإحراق والتدمير ، وصب على رؤوس أصحابه من التقبيح والتكفير ، والقليل الباقى منه قد بلغنا عن إحدى طرق ثلاث : منه ما تحننت عليه الزيدية فى اليمن اعتناء بمذهبهم الذى هو أقرب ما يكون إلى مذهب الاعتزال ، ومنه ما ادخره العلماء رغبة فى الانتفاع بما فيه من علوم شتى ، مما لا علاقة له بعلم التوحيد ، ومنه ما انطلق عن أيدى مضايقيه خفية أو صدفة ، و يشهد أدنى نظر الى ظاهر النسخة المحفوظة فى دار الكتب المصرية ، بأن كتاب الانتصار من الصنف الأخير[2] » .

إذن ، فالذى بين أيدينا الآن من آثار المعتزلة وتراثهم الأدبى والفكرى ليس إلا جزءا ضئيلا بالنسبة لما كان لهم ، وأغلب الظن أن الزمن لو أبقى لنا ذلك التراث كاملا ، ولم يقدر لنزعات التعصب المذهبى أن تعبث به وتجنى عليه ، لكان للمعتزلة فى تاريخ الفكر والأدب مكان أسمى ومنزلة أرفع ، ولوجد الباحثون المادة التى يستطيعون بها أن يقوموا تلك العقلية كما ينبغى لها أن تقوم ، وأن

---

(١) نقلا عن « ابراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية الفلسفية » ص ٧٣ .
(٢) مقدمة كتاب الانتصار لنيبرج ص ١٠ .

يقدروا المكانة التى يجب أن تحتلها تلك الطائفة المثقفة فى عالم الفكر والأدب .
إن المعتزلة بذلك التراث القليل الذى وصلنا عنهم ، والذى استطاع أن يفلت بوسيلة ما من يد التلف والدمار ، قد كشف لنا عن طراز جديد من التفكير لم يكن مألوفا فى تلك الحقبة المتقدمة من الزمان . وهو — على قلته — قد منح المعتزلة ذلك التقدير الذى اختصوا به على طول مراحل التاريخ ، فما بالك لو بقيت لنا جميع آثارهم ومؤلفاتهم ؟ ؟

وعلى أية حال ، فإننا من خلال ذلك التراث القليل ، سنحاول درس أدب المعتزلة وسنحاول أن نكشف عن خصائص هذا الأدب ومقوماته وعناصره الجديدة ثم عن الدور الذى قام به المعتزلة فى إبراز ظواهر أدبية ما كان لها أن توجد لو لم يكن وراءها ذلك العقل الفريد الذى قومته ثقافات عديدة مختلفة .

وإذا كان المعتزلة يمثلون ظاهرة فكرية جديدة ، فإنهم فى الواقع يمثلون أيضا ظاهرة أدبية جديدة ، لأن الفكر الجديد دائما يحمل فى ثناياه معالم تيارات أدبية تمثل روحه ، وتتشكل بقيمة وأهدافه ، ومن هنا كانت التطورات الأدبية دائما مرتبطة أوثق الارتباط بالتطورات الفكرية ، ولا يمكن أن تنبثق ظاهرة أدبية جديدة إلا من خلال فكر جديد ، وهذا هو ما يجعل دارس الأدب فى فترة ما ، محتاجا إلى دراسة التيارات الفكرية التى سادت فى تلك الفترة ، حتى تكون دراسته للأدب غير منقطعة عن الأسس التى قام عليها ، والدوافع التى اندفع فى طريقها .

ومن هنا ، فإن دراستنا لأدب المعتزلة ستقوم على تمثلنا لأفكارهم وثقافتهم واستعدادهم ، وكل ما عرفنا من ظروف حياتهم فى الباب السابق .

إذن ، فالذى نقصده بأدب المعتزلة ، هو كل نتاج أدبى تمثلت فيه عناصر فكرهم الجديد ، واتضحت فيه آثار ثقافتهم الخاصة التى كانت هى بلاشك عاملا من أجل

العوامل التي أعطت لأدبهم صبغة خاصة يمكن أن يتميز بها عما سواه .

والخط التاريخي الذي سنسير فيه مع أدب المعتزلة، يبدأ منذ بداية القرن الهجري الثاني ،أي منذ تكونت مدرستهم بشكل رسمي ،ومنذ أن ظهر لهم كيان ذو طابع فكري مستقل ، وينتهي بنهاية القرن الرابع الهجري ،أي في الوقت الذي أفل فيه نجمهم ، ولم يعد لهم سلطان يعتمدون عليه أو قوة يلوذون بها ، وذلك بعد أن عصفت يد الزمان بآخر قلعة من قلاعهم ، وأودت بآخر سهم في كنانتهم ، وهو الصاحب بن عباد الذي توفي في آخريات القرن الرابع الهجري ، فكانت وفاته في الحقيقة هي الكارثة التي حلت بالمعتزلة ، فتشتت بعدها شملهم ،وتبعثرت قوتهم ولم يتح لهم بعد ذلك تاريخ يعتزون بأيامه .

ولقد تبين من دراستنا لحياة المعتزلة في الباب السابق ،أنهم لم يكونوا في تلك الفترة التي عاشوها على حال واحدة من المنعة والقوة ، فهم أحيانا كانو يجدون العطف والتقدير من قبل الخليفة ، فيبلغون بذلك أوج العزة وقوة السلطان كما كانت حالهم مع المأمون والمعتصم والواثق ، وأحيانا كانوا يجدون العسف والاضطهاد ،فيبلغون بذلك حضيض الضعف والهزيمة، كما كانت حالهم مع الخليفة المتوكل الذي نسكبهم وقضى على نفوذهم . والذي لا شك فيه — تبعا لهذا — أن مراحل النضج الأدبي للمعتزلة كانت تسير جنبا إلى جنب مع مراحل نضجهم السياسي ، أو بعبارة أخرى مع المراحل التي كانوا يجدون فيها متنفسا للتعبير عن آرائهم والدفاع عن مبادئهم ، وكذلك كانت مراحل ركودهم الأدبي تابعة بطبيعة الحال مراحل ركودهم السياسي، أي في المراحل التي كانت تكبت فيها حريتهم ، وتشل قدراتهم ، ويضيّق عليهم ، فلا يجدون متنفسا للتعبير عن خواطرهم أو المناقشة في آرائهم .

وفي ضوء هذه الحقيقة ، نستطيع أن نقرر أن فترة ازدهار المعتزلة ونضجهم

الأدبى والفكرى ، قد امتدت زهاء قرن ونصف من الزمان ، أى منذ نشأتهم حتى خلافة المتوكل سنة ٢٣٧ هـ . فهم فى هذه الفترة بصفة عامة ، كانوا يتمتعون بوضع سياسى مكن لهم من النفوذ الفكرى والسيادة العقلية ، وجعلهم يستغلون سلطان الخلافة لنشر مبادئهم و إذاعة معتقداتهم ، بل إنهم قد استطاعوا أن يجعلوا الخلافة العباسية منذ عصر المأمون حتى نهاية عصر الواثق ، تصدر رسميا فى آرائها الدينية عن مبادئهم ، ولقد مر بنا مبلغ تحمس هؤلاء الخلفاء الثلاثة — المأمون والمعتصم والواثق — للمعتزلة و إقبالهم على مبادئهم إقبالا جعلهم يستنون القوانين لمعاقبة من لا يدين بهذه المبادىء و يقدسها[1] .

وبعد أن ذاق المعتزلة مرارة الهزيمة على يد المتوكل، استطاعوا أن يستردوا شيئا من سلطانهم أيام البويهيين[2] فى القرن الرابع ، و بخاصة فى عهد وزارة الصاحب بن عباد الذى كان قوة عظيمة[3] وقفت إلى جانب المعتزلة ، فوجدوا فى حماها ما افتقدوه من جاه وسلطان ، وعلى أية حال ، فإننا سنسير مع المعتزلة فى هذا الخط التاريخى ، وسيكون همنا أن نبرز خصائص أدبهم فى ضوء النماذج التى نعرضها شعرا ونثرا ، وسوف تبرز لنا طائفة من رجال الاعتزال كانوا هم القوة التى تمثل فيها نضج هذه الظاهرة من وجهتيها الفكرية والأدبية ، واتضحت على آثارهم الأدبية أهم الخصائص التى جعلت لأدب المعتزلة سمة فريدة ، ولعل ذلك لأن هؤلاء الرجال ، كانوا أكثر اطلاعا على الثقافة اليونانية ، وأشد انفعالا بها وتعمقا لها وإذا كان أدب المعتزلة قد تميز أولا وقبل كل شىء بانطباعات هذه الثقافة ومناهجها فإن الذين تعمقوا هذه الثقافة أكثر من غيرهم ، يكونون أقدر على تمثلها والإفادة منها وإبراز خصائصها ، أما هؤلاء الرجال ، فهم أبو الهذيل العلاف ، وابراهيم النظام

---

(1) Nicholson, literary history of the arabis p. 368.

(٢) الصواعق المرسلة : جـ ٢ ص ٨٣ .

(٣) راجع : ترجمة الصاحب فى معجم الأدباء جـ ٦ فسترى مقدار غيرته على مذهب المعتزلة وتحمسه للدفاع عنه .

والجاحظ،وأحمد بن أبي دؤاد،وبشر بن المعتمر ،وثمامة بن أشرس،على أنه ربما كان الجاحظ والنظام بصفة خاصة ، من أكثر رجال المعتزلة اتصالا بالثقافة العقلية اليونانية وإفادة منها ، ومن ثم ، فإن إنتاجهما الأدبي، كان أكثر تأثراً بهذه الثقافة أو بعبارة أخرى، كان أكثر تمثيلا لخصائص أدب المعتزلة ،وإبراز العناصر الجديدة التي تميز بها عن غيره :

شهرة المعتزلة بصوغ القول :

على أن المعتزلة قد اشتهروا في التاريخ ببلاغتهم ، وشدة عارضتهم ، وفصاحة لسانهم ، وذلك لما حملتهم عليه مهمتهم من مدارسة اللغة، وإحاطة بفنونها وطرائق تعبيرها ، فأكبوا على الآثار الأدبية يتدارسونها ، فتمرست بذلك ألسنتهم وقويت ملكاتهم ، وأصبحوا مثلا يحتذى في بلاغة القول وفصاحة اللسان .

يقول شاعرهم صفوان الأنصاري من قصيدة طويلة يصف بلاغتهم ، وقد مرت هذه الأبيات :

وما كان سحبان يشق غبارهم ... ولا الشدق من حي هلال بن عامر

ولا الناطق النخار والشيخ دغفل ... إذا وصلوا أيمانهم بالمخاصر

ولا القالة الأعلون رهط مكحل ... اذا نطقوا في الصلح بين المشاجر[(١)]

ويقول ابن العميد مشيدا بفصاحة الجاحظ : « ثلاثة علوم الناس كلهم فيها عيال على ثلاثة أنفس : أما الفقه فعلى أبي حنيفه ، وأما الكلام فعلى أبي الهذيل وأما البلاغة والفصاحة واللسن والعارضة ، فعلى أبي عثمان الجاحظ[(٢)] » .

---

(١) البيان التبين جـ ١ ص ٤٢ .

(٢) معجم الأدباء جـ ١٦ ص ١٠٢ ، ١٠٣ .

ويقول ثابت بن قرة الصابىء فى بلاغة الجاحظ أيضاً . « ما أحسد هذه الأمة العربية الا على ثلاثة أنفس ،فإنه :

عقم النساء فلا يلدن شبيهه   ان النساء بمثـله عقم

فقيل له :أحص لنا هؤلاء الثلاثة قال : أولهم عمر بن الخطاب (ثم عدد أوصافه والثانى ،الحسن بن أبى الحسن البصرى (ثم عدد أوصافه) والثالث أبو عثمان الجاحظ ،خطيب المسلمين وشيخ المتكلمين ، ومدره المتقدمين والمتأخرين،ان تكلم حكى سحبان فى البلاغة ،وان ناظر ضارع النظام فى الجدال[1] . . . الخ »

وقال أبو العيناء عن أحمد بن أبى داؤد . « وما رأيت رئيساً قط أفصح ولا أنطق من ابن أبى دؤاد[2] » ؟

وقال المبرد : « ما رأيت أفصح من أبى الهذيل والجاحظ ، وكان أبو الهذيل أحسن مناظرة ،شهدته فى مجلس وقد استشهد فى جلة كلامه بثلاثمائة بيت[3] » .

وقال بشار بن برد متغنيا ببلاغة واصل بن عطاء ،وتفوق بيانه وشدة عارضته وسبقه للخطباء العظماء الذين خطبوا قبله عند والى العراق عبد الله بن عمر بن عبد العزيز وهم خالد بن صفوان ،وشبيب بن شبية ، والفضل بن عيسى . قال :

أبا حذيفة قد أوتيت معجبة   من خطبة بدهت من غير تقدير

وان قولا يروق الخالدين معا   لمسكت مخرس عن كل تحبير[4]

وقال بشار أيضا مشيرا الى مقدرة واصل التى مكنته من سبق هؤلاء مع أنهم قد حبروا خطبهم ، بينما هو قد ارتجل خطبته : —

تكلفوا القول والأقوام قد حفلوا   وحبروا خطبا ناهيك من خطب

(١) معجم الأدباء ج ١٦ ص ٩٥ — ٩٧ .
(٢) تاريخ بغداد ج ٤ ص ١٤٤ .
(٣) المنية والأمل ص ٢٦ :
(٤) البيان والتبين ج ١ ص ٤١ .

فقام مرتجلا تغلى بداهته كمرجل القين لما حف باللهب
وجانب الراء لم يشعر به أحد قبل التصفح والإغراق فى الطلب [١]

ويضيق بنا المقام عن تقصى هذه الأقوال التى تدل على مبلغ ما اختص به رجال المعتزلة من قوة البيان وفصاحة اللسان والقدرة على التعبير والتأثير ، ولا عجب فى ذلك ، فهم أصحاب دعوة كبيرة ، ودعاة مقالة خطيرة ، فلا بد من أن يتزودوا لها بالزاد الذى يحميها ، فأكبوا — كما قلنا — على دراسة الأدب وتعمق جوانبه واستيعاب فنونه ، حتى يستطيعوا مدافعة الخصوم ومجادلة الأعداء ، فكما أنهم قد أقبلوا على الفلسفة يدرسونها ليأخذوا منها ما يحتاجون إليه فى الدفاع عن دينهم ومناظرة خصومهم ، أقبلوا كذلك على الأدب حتى تزداد به حجتهم قوة ، ومنطقهم نفاذاً وتأثيرا .

ولنشرع الآن فى دراسة نثر المعتزلة وفنونه المختلفة :

أولا : الخطابة عند المعتزلة :

من الأشياء التى يفتقدها الباحث بين آثار المعتزلة ، ويفتش عنها فلا يكاد يجدها « الخطبة » فإننا لم نعثر فى كل ما وقعت عليه أيدينا من تراث المعتزلة إلا على خطبتين [٢] فقط لواصل بن عطاء ، وهذه ظاهرة غريبة لا يمكن تفسيرها إلا بما سبق أن فسرنا به قلة ما وصل إلينا من آثار المعتزلة وتراثهم ، على وفرة ما كان لهم من آثار ، وما تركوه من تراث حدثتنا عنه كافة المصادر العربية التى تحدثنا عن تاريخ المعتزلة ومشهورى رجالهم ؛ ذلك هو عدوان أهل السنة الذى لم يبق لنا من تراث المعتزلة إلا نزر يسير .

(١) البيان والتبين ج ١ ٤١

(٢) أثبت الجاحظ فى كتاب البيان ج ٢ ص ٣٤٥ وما بعدها خطبة بليغة قال إنها لأحد المتكلمين ولكنه لم ينسبها ، وبمراجعة هذه الخطبة ، لم تتبين منها ما يدل على قائلها ولذلك لم نتعرض لها .

وإذا كان هدف أهل السنة من إتلاف تراث المعتزلة ، هو القضاء على آرائهم ومبادئهم حتى لا تشيع أو تنتشر ؛ فإن خطب المعتزلة هى أول شىء يمكن أن تسرع إليه أيدى أهل السنة بالإتلاف والتدمير ، ذلك أن خطبهم كانت هى الوقود الذى يذكى نار الحماس والإيمان بمبادئهم ومعتقداتهم .

إن المعتزلة — كمدرسة فكرية كبيرة — لها مبادىء خاصة تدافع عنها وتناضل فى سبيلها ، لا بد وأن تكون لهم خطب كثيرة يشرحون فيها عقائدهم ، وينتصرون فيها لمبادئهم ، ويؤثرون بها على خصومهم وبخاصة عند الطبقات الأولى التى كانت تعتمد فى دعوتها على الخطابة أكثر مما تعتمد على المناظرة .

ولقد مر بنا كيف كان واصل وأنصاره يجوبون البلاد ، وينتقلون فى الأمصار داعين إلى الله يخطبون ويناظرون ، فإلى أين قد ذهبت هذه الخطب ؟ ؟ وما بالنا لا نجد منها إلا ذلك القدر الضئيل الذى لا يمكن أن يقاس بما يتصوره العقل من وفرة خطب المعتزلة ؟ اللهم لا شىء إلا حقد أهل السنة ورغبتهم فى التشفى هى التى قضت على معظم ما كان لهذه الطائفة من تراث رأوا أن فى بقائه خطراً لا يمكن دفعه ، وجناية على الإسلام لا تؤمن عاقبتها .

بشر بن المعتمر وأصول الخطابة العربية :

على أن صلة المعتزلة بالخطابة وبراعتهم فيها لم تكن قائمة على مجرد أنهم دعاة مقالة ورؤساء نحلة ، وأنهم بهذا الاعتبار محتاجون إليها كوسيلة من وسائل الدعاية لآرائهم ؛ بل إن صلاتهم بها — فوق هذا — كانت صلة تقنين وتقعيد ؛ فهذا بشر بن المعتمر أحد رؤساء المعتزلة وشيوخهم ، يترك وثيقة هامة[1] فى بيان

---

(١) أثبت الجاحظ هذه الوثيقة فى كتابه « البيان والتبيين » ج ١ ص ١٥٠ ومابعدها ؛ وبين الظروف التى دعت إلى كتابتها ، وهذه الوثيقة تتضمن إلى جانب ما أشارت إليه من شروط الخطابة وأسسها ، القواعد الأساسية للبيان العربى ، والمعتزلة كما هو مقرر ، أصحاب الفضل =

الأسس التى يجب أن تقوم عليها الخطابة ، وفى بيان الأمور التى يجب على الخطيب مراعاتها ، حتى تتهيأ له أسبابها ، وتتوفر له مقوماتها .

يروى الجاحظ : أن بشر بن المعتمر ، مر بإبراهيم بن جبلة بن مخرمة السكونى الخطيب ، وهو يعلم فتيانهم الخطابة « فوقف بشر، فظن إبراهيم أنه إنما وقف ليستفيد أو ليكون رجلا من النظارة . فقال بشر : أضربوا عما قال صفحا ، واطووا عنه كشحا ، ثم دفع إليهم صحيفة من تحبيره وتنميقه وكان أول ذلك الكلام : خذ من نفسك ساعة نشاطك وفراغ بالك ، وإجابتها إياك ؛ فإن قليل تلك الساعة أكرم جوهرا ، وأشرف حسبا ، وأحسن فى الأسماع ، وأحلى فى الصدور وأسلم من فاحش الخطأ ، وأجلب لكل عين وغرة[١] من لفظ شريف ومعنى بديع ، واعلم أن ذلك أجدى عليك مما يعطيك يومك الأطول بالكد والمطاولة والمجاهدة وبالتكلف والمعاودة ، ومهما أخطأك لم يخطئك أن يكون مقبولا قصدا وخفيفا على اللسان سهلا » .

إن بشرا هنا يضع قانونا هاما من قوانين الخطابة ، بل من قوانين الأعمال الأدبية كلها ، يدل على ثقافته ودقة وعيه وسعة تجربته ؛ إنه يوجه الخطيب إلى اغتنام اللحظة التى يفرغ باله وتنشط فيها نفسه ، بحيث تجيبه إلى القول وتبادره بالفكر من دون معاناة أو استكراه ؛ فإن ما يأتى فى تلك اللحظة على قلته يكون « أكرم جوهرا وأشرف حسبا وأحسن فى الأسماع وأحلى فى الصدور » ويكون أجدى من الكثير الذى لا يأتى إلا بالكد والتكلف والمجاهدة .

وكلام بشر هنا ، لا يختص بالخطب المعدة المحبرة ، ولا يقتصر عليها ، بل هو يقصد

= الأول فى تأسيس علم البلاغة ، وهذا موضوع طويل ليس هنا مجال تفصيله ، وإنما قصدنا ، الإشارة السريعة إلى بلاء المعتزلة فى وضع ذلك العلم الذى هو أساس القوانين التى تحكم بها بلاغة الكلام .

(١) عين السخاء وغرته : المختار المستصفى .

الخطابة المرتجلة أيضاً ، والتي تدعو إليها دواع طارئة تدفع الإنسان إلى القول » والذي يعنيه على أية حال هو ألا يقسر الإنسان نفسه على القول قسراً ، وإنما يغتنم ساعة النشاط وفراغ البال . على أن هذا الذي دعا إليه بشر يمكن أن يكون — كما أشرنا — مبدأ عاما يجب التزامه إزاء كل عمل من الأعمال الأدبية ، سواء كان ذلك خطابة أم غير خطابة .

وهذا الذي أوصى به بشر ، مبدأ مقرر في الدراسات النقدية الحديثة التي تستخدم مجال علم النفس[1] في استخلاص بعض المعايير النقدية ، وهذا المبدأ هو ما يسمى عند النقاد المحدثين بلحظة الإبداع ، وهي اللحظة التي تخصب فيها ذات الأديب ، وتشرق نفسه ، وتتوفز إرادته للتعبير عن حركاته الوجدانية التي تدفعها تجربة نضج إحساسه بها .

هذه اللحظة يجب أن يستغلها الأديب ، ويسجل خلالها كل مايعج به وجدانه من أفكار وصور ، فإن استغلاله لهذه اللحظة سيمنح عمله الصدق والروعة وقوة التأثير ، وسيساعده على تنظيم أفكاره وإبرازها في الصورة الطبيعية التي لا زيف فيها ولا افتعال .

ويمكن تطبيق هذا المبدأ على كل عمل فني يقوم به الإنسان إزاء تجربة تريد أن تنطلق من وجدانه ، سواء أكان هذا العمل قصيدة أم خطبة أم قصة أم لوحة أم قطعة موسيقية .

فحينما قال بشر : « خذ من نفسك ساعة نشاطك وفراغ بالك وإجابتها إياك الخ . . » لم يقل ذلك عبثاً ، وإنما كان يلفت الخطباء إلى ذلك المبدأ المهم وهو استغلال اللحظة التي تتهيأ فيها النفس للإبداع ، فإن قليل هذه اللحظة خير من الكثير الذي يأتي مع التكلف ومجاهدة النفس .

---

(١) انظر ما كتبه الدكتور مصطفى سويف عن خطوات الابداع الفني في كتابه : الأسس النفسية للابداع الفني في الشعر خاصة : ص ٢٦٧ .

ثم ينتقل بشر بعد ذلك إلى قانون آخر ، يوصى فيه الخطيب بالسهولة فى التفكير ، والتعبير والبعد عن التكلف ومجانبة التوعر ، فإن التوعر سيجر إلى التعقيد ، والتعقيد يستهلك المعانى ويشين الألفاظ يقول : « إياك والتوعر ، فإن التوعر يسلمك إلى التعقيد ، والتعقيد هو الذى يستهلك معانيك ويشين ألفاظك » وتلك حقيقة بلاغية أكيدة ، تنبه إليها بشر وعبر عنها ذلك التعبير الرقيق الدقيق ، فما لاشك فيه أن الدخول إلى المعنى فى خفة وسهولة ، يحفظ عليه روعته وتأثيره ، ولا شىء يزرى بقيمة المعنى ويغض من جماله إلا ما يكتنفه من ألفاظ ثقيلة وعبارات معقدة ، تحول بينه وبين الشعور ، فلا يكاد يصل إليه إلا وهو متهافت ضعيف .

ثم ينتقل بشر بعد ذلك إلى قضية اللفظ والمعنى ، وهى القضية التى تعتبر بمثابة قطب الرحى فى البلاغة العربية قديمها وحديثها ، فيتحدث عن واجب الخطيب فى ضرورة الملاءمة بينهما حتى تكون الصلة التى تربط بينهما أكيدة وقوية ، فإذا وقع الخطيب على معنى شريف كريم ، فلا بد أن يلتمس له الألفاظ الشريفة الكريمة حتى يصون ألفاظه ومعانيه جميعاً من الفساد والابتذال .

يقول فى هذا : « ومن أراغ معنى كريما فليلتمس له لفظا كريما ، فإن حق للمعنى الشريف اللفظ الشريف ، ومن حقهما أن تصونهما عما يفسدهما ويهجنهما » .

ولعل بشر بن المعتمر . هو أول من تحدث فى وضوح عن اللفظ والمعنى ، وتحدث عن طبيعة الصلة التى يجب أن تقوم بينهما ، واللفظ والمعنى — أو ما يسمى بلغة النقد الحديث الشكل والمضمون — هما العنصران الرئيسيان اللذان يتكون منهما كل عمل فنى ، وبقدر ما تتأكد الصلة بين هذين العنصرين ويصبح كل منهما ملائماً للآخر يكون العمل الفنى الذى يتكون منهما عملا ناجحاً قوياً مؤثراً ، لأنه سيكون حينذاك صادراً عن أصالة واستعداد ، وقائماً على فهم دقيق لما ينبغى أن تكون عليه الصلة بين المعانى والألفاظ التى تعبر عنها ، وكلما كانت الألفاظ

ملاءمة للمعانى ، دل ذلك على صدق الأديب فى عاطفته حيال التجربة التى يرجو أن يصوغها .

ومن هنا عنيت معايير النقد الحديث بقضية الشكل والمضمون عناية كبيرة وأصبحت العلاقة بينهما هى الشىء الخطير الذى يشغل بال النقاد ، فإذا وجدنا رجلا كبشر بن المعتمر يعيش فى مطالع القرن الثالث الهجرى يتنبه إلى هذه القضية ويتحدث عنها فى هذا الوضوح ، فإن هذا الرجل يستحق منا التقدير والإعجاب .

ثم يستطرد بشر فى الحديث عن اللفظ والمعنى ، وعن غيرهما من مقومات البلاغة وأسسها ، فيدخل فى تفصيلات دقيقة وأحكام كثيرة تدل على وعيه الدقيق بمسائل البلاغة وقضاياها ، لذلك فإن إبراهيم بن جبلة ذلك الذى كان يعلم الفتيان الخطابة لما قرئت عليه صحيفة بشر هذه ورأى ما فيها قال لبشر : « أنا أحوج إلى هذا من هؤلاء الفتيان[1] » .

ولقد سقنا هذا الحديث العابر عن بشر وعن آرائه فى بلاغة الكلام وطرائق البيان ، لنبين أن المعتزلة كانوا من أقدر الناس على تفهم روح البلاغة وإدراك أسرارها ، وأنهم قد أسهموا بنصيب وفير فى وضع الأسس التى تعتمد عليها .

ولنأخذ الآن مثالا تطبيقياً للخطابة عند المعتزلة . وهذا المثال هو خطبتا واصل ابن عطاء اللتان أشرنا إليهما ، وقبل أن نعرض للحديث عن هاتين الخطبتين سنذكر كلمة موجزة عن بلاغة واصل وشهرته بالفصاحة .

واصل واشتهاره بالبلاغة :

اشتهر واصل بن عطاء فى التاريخ ببلاغته وشدة عارضته واقتداره على الكلام ، فكثيراً ما تحدثنا المصادر العربية القديمة عن بلاغة هذا الرجل ، وما كان يمتاز به

(١) البيان والتبين : جـ ١ ١٠٢ .

من مقدرة فائقة على تصريف وجوه القول ، وكثيراً ما سجل الشعراء فى شعرهم هذه الحقيقة وأخذوا يتغنون بها حتى لقد أصبحت عندهم مضرب الأمثال .

لثغة واصل :

لقد كان واصل مصاباً بلثغة قبيحة[١] فى لسانه ، وكان يتحرج من النطق بحرف الراء لقبح ذلك وبشاعته ، ولكنه لتمكنه واقتداره على القول ، كان يتجنب ذلك الحرف بسهولة ولا يجعله يتردد فى كلامه مع كثرة دوران هذا الحرف فى الكلام العربى[٢] ، ومع ذلك لا يفطن إلى ذلك أحد لسهولة ألفاظه وسرعة مداخله .

قال عنه المبرد : « كان واصل بن عطاء أحد الأعاجيب ، وذلك أنه كان ألثغ قبيح اللثغة فى الراء ؛ فكان يخلص كلامه من الراء ولا يُفطن بذلك لاقتداره وسهولة ألفاظه ، ففى ذلك يقول شاعر من المعتزلة[٣] منوهاً بإطالته الخطب واجتنابه الراء على كثرة ترددها فى الكلام :

عليم بإبدال الحروف وقامع ... لكل خطيب يغلب الحق باطله

وقال آخر :

ويجعل البر قمحا فى تصرفه ... وخالف الراء حتى احتال للشعر

ولم يطق مطراً والقول يعجله ... فعاذ بالغيث إشفاقا من المطر[٤]

وقال بشار بن برد مشيداً ببلاغة واصل :

---

(١) هذه مسألة مشهورة تحدثت عنها كافة المصادر التى تحدثت عن واصل : البيان والتبين : وفيات الأعيان : الكامل للمبرد تاريخ بغداد : زهر الآداب : آمالى المرتضى : للنية والأمل : مسرح العيون .

(٢) انظر ما كتبه الجاحظ عن ذلك فى البيان : جـ ١ ص ٣٩ .

(٣) هو أبو الطروق الضبى كما فى الوفيات جـ ٥ ص ٦٠ .

(٤) الكامل للمبرد : جـ ١ ص ١٢٤ والبيان جـ ١ ص ٣٩ .

أبا حذيفة قد أوتيت معجبة ... من خطبة بدهت من غير تقدير

وإن قولا يروق الخالدين معا ... لمسكت مخرس عن كل تحبير[1] »

وقال أيضاً :

تكلفوا القول والأقوام قد حفلوا ... وحبروا خطباً ناهيك من خطب

فقام مرتجلا تغلى بداهته ... كمرجل القين لما حف باللهب

وجانب الراء لم يشعر به أحد ... قبل التصفح والإغراق فى الطلب[2]

وقال صفوان الأنصارى فى بلاغة واصل أيضاً وقد ذكر كيف أن واصلا مع مجانبته الراء فى خطبته وارتجاله لها قد بذ الخطباء المصاقع من قبله :

فسائل بعبد الله فى يوم حفلة ... وذاك مقام لا يشاهده وغد

أقام شبيب وابن صفوان قبله ... بقول خطيب لا يجانبه القصد

وقام ابن عيسى ثم قفاه واصل ... فأبدع قولا ما له فى الورى ند

فما نقصته الراء إذ كان قادرا ... على تركها واللفظ مطرد سرد

ففضل عبد الله خطبة واصل

وضوعف فى قسم الصلات له الشكد[3]

فأقنع كل القوم شكر حبائهم ... وقال ذاك الضعف فى عينه الزهد[4] »

ولقد لفتت هذه الظاهرة عند واصل أنظار الناس ، وأثارت دهشتهم وأخذوا يتساءلون عما يصنعه واصل فى الكلام الذى لا يمكن أن يتجنب فيه الراء كالأعداد وأسماء الشهور وآيات القرآن وغيرها . .

---

(١) البيان : ج ١ ص ٤١ .

(٢) نفس المصدر .

(٣) الشكد : العطاء .

(٤) البيان : ج ١ ص ٤٨ ، ٤٩ .

قال قطرب : « سألت عثمان البرى : كيف كان واصل يصنع فى العدد ؟ وكيف كان يصنع بعشرة وعشرين وأربعين ؟ وكيف كان يصنع بالقمر والبدر ويوم الأربعاء وشهر رمضان ؟ وكيف كان يصنع بالمحرم وصفر وربيع الأول وربيع الآخر وجمادى الآخرة ورجب ؟ ؟ » فقال : مالى فيه قول إلا ما قال صفوان الأنصارى :

ملقن ملهم فيما يحاوله جم خواطره جواب آفاق[1] »

أقوال لواصل تجيب فيها الراء : —

روى أن رجلا قال لواصل : « كيف تقول أسرج الفرس ، قال : ألبد الجواد . وقال له آخر : كيف تقول ركب فرسه وجر رمحه ؟ قال : استوى على جواده وسحب عامله[2] » .

وروى أنه قد امتحن يوما حتى يقرأ سورة براءة فقرأ على الفور من غير تفكير ولا تدبير: « عهد من الله ونبيه إلى الذين عاهدتم من الفاسقين فسيحوا فى البسيطة هلاين وهلالين[3] » .

فهو هنا يقرأ الآية بمعناها فرارا من الألفاظ التى تشتمل على حرف الراء وكونه يلهم الألفاظ التى تؤدى المعنى ولا تشتمل على حرف الراء بمثل هذه السرعة دليل على ذكائه وسرعة خاطرة .

وذكر أبو الحسن البرادعى المتكلم « أن إنسانا سأل عمر وبن عبيد أو غيره عن شىء فى القدر بحضرة واصل بن عطاء ، فتكلم السائل بشىء أغضب عمرا فأجابه عمرو بجواب لم يرضه واصل ، فقال له واصل : « إياك وأجوبة الغضب فإنها مندمة

---

(١) البيان : ج ١ ص ٣٩ وانظر : معجم الأدباء ج ١٩ ص ٢٤٦ .
(٢) أمالى المرتضى : ج ١ ص ١١٤ .
(٣) عيون التواريخ لابن شاكر : حوادث سنة ١٣١ مخطوطة دار الكتب المصرية .

والشيطان يكون معها ، وله فى تضاعيفها همزة ، وقد أوجب الله عز وجل على نبيه أن يستعيذ من همزات الشياطين إلى خاتم الآية . . . » قال البرادعى : أنظر إلى واصل كيف أخرج الراء من كلامه فقال موضع : « والشيطان يحضرها» « يكون معها » « وقد أوجب الله تعالى على نبيه ولم يقل أمره » ، وقال « وأن يكونوا معه » بدلا من « أن يحضروه » ثم قال « إلى خاتم الآية » ولم يقل « إلى أخر الأية » قال المرتضى : ومما لم يذكره البرادعى أنه عدل عن افتتاح الآية من أجل الراء أيضا لأن أولها : « وقل ربى أعوذ بك من همزات الشياطين » ولولا قصده إلى العدول لكان ذكرها واجبا من ابتدائها[1] » .

ويحكى أن واصلا لما تتابع عليه مايثبت زندقة بشار بن برد وهو صديقه قال : « أما لهذا الأعمى المكتنى بأبى معاذ من يقتله ؟ أما والله لولا أن الغيلة خلق من أخلاق الغالية لبعثت إليه من يبعج بطنه على مضجعه ، ثم لا يكون إلا سدوسيا أو عقيليا ، فقال هذا الأعمى ، ولم يقل بشارا ولا ابن برد ولا الضرير . وقال . من أخلاق الغالية ولم يقل المغيرية ولا المنصورية ، وقال لبعثت إليه ولم يقل لأرسلت إليه ، وقال على مضجعه ولم يقل على فراشه أو مرقده ، وقال يبعج ، ولم يقل يبقر . وذكر بنى عقيل لأن بشارا كان يتوالى إليهم ، وذكر بنى سدوس ، لأنه كان نازلا فيهم . (قال المبرد بعد أن روى هذه (القصة) واجتناب الحروف شديد[2] » .

هذه بعض نماذج من كلام واصل الذى تجنب فيه الراء حتى يسلم من استبشاع الناس للثغة التى كان يحس بأنها عيب شديد ، وسنذكر بعد قليل خطبته الطويلة التى استطاع فيها أيضا تجنب حرف الراء مع طولها .

ولئن دلت هذه الظاهرة على شىء ، فإنها تدل على أن واصلا لم يكن رجلا

---

(١) أمالى المرتضى : ج ١ ص ١١٤ .

(٢) الكامل للمبرد : ج ٢ ص ١٢٤ ، ١٢٥ وانظر : الوفيات ج ٥ ص ٦٠ وأمالى المرتضى ج ١ ص ٩٧ .

عاديا ، وأن منزلته فى الفصاحة وبلاغة القول ، لم تكن منزلة اضرابه ومعاصريه فهذه المقدرة الفائقة التى مكنت لصاحبها أن يتجنب بهذه السهولة حرفا من أكثر الحروف دورانا فى الكلام ، لتدل على خصوبة الفكر وحدة الذهن وسرعة الخاطر وطول المراس بفنون الكلام وأساليبه ، حتى لقد استطاع أن يأخذ منه ما يريد ، ويدع ما لا يريد .

وإن الجاحظ مع عبقرية ونباهة ذكره فى عالم البيان ، قد فتن كثيرا بهذه المقدرة التى كان يتمتع بها واصل ، وتحدث عنها فى بيانه حديثا طويلا يدل على إعجابه ودهشته ، وقد قرر أنه لولا تواتر الأخبار باقتدار واصل على تجنب الراء فى كلامه ، لما صح ذلك عنده ، ولما تأكد له . يقول بعد كلام طويل يتحدث فيه عن لثغة واصل والسبب الذى دعاه إلى تجنبها : « ... ومن أجل الحاجة إلى حسن البيان وإعطاء الحروف حقوقها من الفصاحة رام أبو حذيفة إسقاط الراء من كلامه ، وإسقاطها من حروف منطقه ، فلم يزل يكابد ذلك ويغالبه ، ويناضله ويساجله ، ويتأتى لستره والراحة من هجنته ، حتى انتظم له ما حاول ، واتسق له ما أمل ، ولولا استفاضة هذا الخبر ، وظهور هذه الحال ، حتى صار لغرابته مثلا ، ولطرافته معلما ، لما استجزنا الإقرار به والتأكيد له ، ولست أعنى خطبه المحفوظة ورسائله المخلدة ، لأن ذلك يحتمل الصنعة ، وإنما عنيت محاجة الخصوم ، ومناقلة الأكفاء ومفاوضة الإخوان[1] » .

وكلام الجاحظ هنا ، يدل على أن هذه الظاهرة البلاغية عند واصل ليست بالشىء الهين اليسير الذى لا يستغرب حدوثه ؛ وإنما هى شىء قلما يتيسر لغير بليغ قادر متمكن مثل واصل ، ومع هذا فلولا استفاضة الخبر بها لما استجاز حدوثها .

والجاحظ فى حديثه هذا ، يلفتنا أيضا إلى شىء مهم ، هو أن واصلا فى تجنبه

---

(١) البيان والتبين : ج ١ ص ٣٢ .

حروف الراء ، لم يكن يفتعل ذلك افتعالا أو يتكلفه تكلفا ، وإنما قد أصبح لطول الدربة عليه والممارسة له أمرا سهلا يأتيه دون معاناة أو مجاهدة ، ولئن كانت خطبه ورسائله تحتمل الصنعة والتكلف لتوفره عليها وتهيئه لها ، فإن محاجة الخصوم ومناقلة الأكفاء ومفاوضة الإخوان لا تحتمل ذلك ، لأنها أمور يبتده بها بها صاحبها ، فليس يستطيع معها تكلفا أو محاولة .

« والدكتور زكى مبارك » يتخذ من مقدرة واصل على تجنب حرف الراء فى كلامه دليلا على تقدم فن النثر فى عصره فيقول : « والصنعة التى أثرت عن ذلك العصر تدل على ان الكتاب كانوا يفهمون أن الكتابة فن له قواعد وأصول ، وأن الكاتب يجب أن يصفى كتابته من أو شاب الخطأ والضعف ، لذلك رأينا واصل ابن عطاء يتجنب الراء فى خطبه ، إذ كان ألثغ بالرغم من أن هذا الحرف كثير الدوران فى الكلام ، وتجنب هذه الحرف من باحث كبير مثل واصل يتكلم ويخطب بلا انقطاع ، يدل على أن إجادة النثر أصبحت مقصودة عند كتاب ذلك العصر وخطبائه[1] » .

ولقد تناقل الناس فى أيام واصل و بعد أيامه هذه الظاهرة الغريبة ، وأصبح شعراؤهم يتندرون بها ، حتى لقد أصبحت عندهم مضرب الأمثال . وإذا ما حفل الشعراء بشيء وتندروا به ، فإن ذلك يدل على أن ذلك الشيء كان مما يستلفت النظر ويستحق التسجيل . وهاك نموذجا من أقوال الشعراء فى تجنب واصل الراء فى كلامه :

قال محمد الخازن من قصيدة له فى مدح الصاحب بن عباد .

نعم تجنب « لا » يوم العطاء كما تجنب ابن عطاء لفظة الراء

وقال آخر فى محبوب له ألثغ :

أعد لثغة لو أن واصل حاضر ليسمعها ما أسقط الراء واصل

---

(٢) النثر الفنى : زكى مبارك : جـ ١ ص ٦١ .

وقال آخر :

أجملت وصلى الراء لم تنطق به وقطعتنى حتى كأنك واصل

وقال آخر :

فلا تجعلنى مثل همزة واصل فتلحقنى حذفا ولاراء واصل

وقال أبو عمرو الـكندى الأندلسى :

لا الراء تطمع فى الوصال ولا أنا البحر يجمعنا فنحن سواء

فإذا خلوت كتبتها فى راحتى وقعدت منتحبا أنا والراء[١]

وقال الأرجانى :

ذا امتعاض أخفى اختلالى عن الرا

نى كإخفـــاء واصـــل للراء

وقال أيضا :

هجر الراء واصل بن عطاء فى خطاب الورى من الخطباء

وأنا سوف أهجر القاف والرا ء مع الضاد من حروف الهجاء[٢]

وبعد : فإن هذا كله ، يدل على أننا بصدد رجل لم يكن على شاكلة الناس فى أيامه ، وانما كان نسيج وحده فى البلاغة والفصاحة ، وكان طرازاً فريداً فى التمرس بأساليب القول ، والتمكن من نواصى اللغة ، والاقتدار على التصرف فى وجوه الـكلام الى درجة جعلت منه ظاهرة يضرب بها المثل ، ولئن كان لذلك دلالة ما ، فإنه يدل على أن واصلا قد كون تـكويناً خاصا ، وتوفرت له امكانيات ثقافية معينة ، هيأته لتلك المنزلة الفريدة فى عالم البيان ، وماذا ينتظر من رجل يقود

---

(١) وفيات الأعيان : فى ترجمة واصل : ج ٥ ص ٦١ ، ٦٢ .

(٢) من نوادر المخطوطات : المجموعة الثانية . تحقيق عبد السلام هارون ص ١٢٣ .

مدرسة فكرية ، جديدة شقت طريقها وسط عديد من المذاهب والأفكار والعقائد الا أن يكون من طراز خاص يؤهله لتلك القيادة الفكرية ، ويعده لذلك الدور الكبير الذى اضطلع به فى نجاح وتوفيق .

لقد أحس واصل منذ اللحظة الأولى بخطورة تلك التهمة التى أُلقيت على عاتقه ، وبجسامة ذلك الدور الذى كان لزاما عليه أن يقوم به بعد أن شق لنفسه طريقا جديداً وعر المسالك .

لقد كان يعرف أنه سيواجه أعداء كثيرين ، وسيقف أمام خصوم أشداء من دهرية ومجوسية وزنادقة ونصارى ويهود ، وكان يعرف أنه سيقاوم أعنف المقاومة من الفرق الأخرى التى كانت الحرب بينها سجالا لا يخفت لها لهيب . كان يعرف هذا كله ، فأعد لموقفه عدته ، فأخذ يقرأ ويطلع ويدرس ويحصل وينمى بالعلم والأدب مواهبه ، ويصقل مداركه ، حتى نضجت شخصيته ذلك النضج الفريد ، واستوى عقله ولسانه بهذه الدرجة التى بهرت الكتاب وأدهشت الشعراء . يقول عنه « عمرو بن عبيد » صديقه وزميله فى قيادة هذه الحركة الفكرية : « ليس أحد أعلم بكلام غالية الشيعة ومارقة الخوارج وكلام الزنادقة والدهرية والمرجئة وسائر المخالفين والرد عليهم منه[1] » .

هكذا كان واصل بن عطاء الذى كان هو النبتة الأولى التى أنبتت تلك الدوحة العظيمة من العلم والأدب والثقافة ، وكانت الدعامة القوية التى ارتكز عليها ذلك الصرح الشامخ من أساطين العقل الإسلامى من أمثال : النظام وأبى الهذيل والجاحظ .

---

(١) المنية والأمل : ص ١٨ .

خطبة واصـــل التي تجنب فيها الراء[1] :

في حفل جامع بالعراق ، و بين يدى واليه عبد الله بن عمر بن عبد العزيز (١٢٦ — ١٢٩) وقف جمهرة من أقدر الخطباء وأبرعهم وأنبههم شأناً في ذلك الحين ، يتناو بون القول ويتسابقون فيه ، وكان هؤلاء الخطباء هم : خالدبن صفوان وشبيب بن شيبة ، والفضل بن عيسى . فلما انتهى هؤلاء الخطباء الثلاثة ، وكانوا قد أعدوا خطبهم ، وقف واصل بن عطاء ، وارتجل خطبته تلك المشهورة التي جانب فيها حرف الراء ، فنال الإعجاب والتقدير ، وطغى بفصاحته على الخطباء الذين سبقوه مما جعل الشعراء يشيدون بهذه الحادثة على نحو ما ذكرنا .

وهذه الخطبة — مع خطبة أخرى قصيرة لواصل أيضا — هي الشيء الوحيد الذي يصلنا بهذا الجانب من أدب المعتزلة ، وهي وإن كانت لا تـكشف لنا عن خصائص هذا الأدب ، ولاتعطينا صورة عن مقوماته الأساسية التي تميزه عن غيره حيث إن هذه الخصائص وتلك المقومات ، إنما تلتمس في جدلهم ومناظراتهم وفنونهم النثرية الأخرى ، حيث تتضح في هذه المجالات انطباعات ثقافتهم الخاصة على نحو ما سنبين ذلك . إلا أنها تصور لنا شيئين مهمين :

١ — فهي تعطينا صورة عن بلاغتهم ، وتمـكنهم من اللغة ، وحسهم الشديد بمواقع الـكلمات ، وقدرتهم على التصرف في وجوه القول ، ومدى استعدادهم الذهني لهذه المهمة التي اضطلعوا بأعبائها ، وهي مهمة الدفاع عن الدين والدعوة إليه

---

(١) لا توجد هذه الخطبة كاملة وغير محرفة إلافي المجموعة الثانية من « نوادر المخطوطات » التي قام بتحقيقها الأستاذ « عبد السلام هارون » ولقد أشار المحقق إلى المجهود الـكبير الذى بذله في سبيل الحصول عليها على هذه الصورة التي نشرت بها ، ويوجد نص محرف للخطبة في كتاب « مفتاح الأفـكار » ص ٢٧٠ وعنه نقل الأستاذ « أحمد زكي صفوت » في جمهرة خطب العرب ج ٢ ص ٤٨٢ هذه الخطبة .

من خلال مبادئهم التى اعتقدوها . ولقد رأينا مبلغ ما أثارته هذه الخطبة من تعليقات الشعراء وأقوال الكتاب .

٢ – وهى تصور لنا أيضاً مبلغ حماسهم الدينى ، ومدى انفعالهم الشديد بهذا الدين ، وحرصهم على أن يدعوا إليه ويدافعوا فى سبيله ما استطاعوا إلى ذلك سبيلا . وإليك بعض فقرات من هذه الخطبة[1] .

قال واصل : « الحمد لله القديم بلا غاية ، والباقى بلا نهاية ، الذى علا فى دنوه ودنا فى علوه ، فلا يحويه زمان ، ولا يحيط به مكان ، ولا يؤوده حفظ ما خلق ولم يخلقه على مثال سبق ؛ بل أنشأه ابتداعاً وعدله اصطناعا ، فأحسن كل شىء خلقه ، وتمم مشيئته ، وأوضح حكمته ، فدل على ألوهيته ؛ فسبحانه لا معقب لحكمه ولا دافع لقضائه ؛ تواضع كل شىء لعظمته ، وذل كل شىء لسلطانه ، ووسع كل شىء فضله ؛ لا يعزب عنه مثقال حبة وهو السميع العليم ، وأشهد ألا إله إلا الله وحده لا مثيل له ، إلها تقدست أسماؤه وعظمت آلاؤه ؛ علا عن صفات كل مخلوق ، وتنزه عن شبه كل مصنوع ، فلا تبلغه الأوهام ، ولا تحيط به العقول والأفهام ؛ يعصى فيحلم ، ويدعى فيسمع ، ويقبل التوبة عن عباده ، ويعفو عن السيئات ويعلم ما يفعلون ، وأشهد شهادة حق وقول صدق ؛ بإخلاص نية وصدق طوية أن محمد بن عبد الله عبده ونبيه وخالصته وصفيه . . . . . . الخ »

نقد وتحليل :

ا – الموضوع :

ليس فى هذه الخطبة من ناحية موضوعها ما يبعد كثيراً عما هو مألوف فى خطابة ذلك العصر ؛ فموضوعها من قبيل الموضوعات الدينية التى كان يطرقها

---

(١) نوادر المخطوطات : المجموعة الثانية ص : ١٣٤ .

الخطباء الدينيون — إذ ذاك — من أمثال الحسن البصرى والفضل الرقاشى وغيرهما ، فهى تقوم على الدعوة إلى الله ، والاتجاه نحوه بالعبادة ، والتقرب إليه بالطاعة ، كما تقوم على التزهيد فى الدنيا دار الفناء ، والترغيب فى الآخرة دار البقـاء ، إلى آخر ما تضمنته الخطبة من هـذه المعانى التى تنحصر كلها فى الدعاية الدينية .

إذن فليس فى خطبة واصل من ناحية موضوعها شىء جديد ، حقا إن الخطابة الدينية بصفة عامة لم تـكن تحتل فى عصر بنى أمية إلا جزءاً ضئيلا من نشاط الخطباء الذين كان جل انصرافهم إلى النواحى السياسية التى اقتضاها وجود أحزاب كثيرة من خوارج وشيعة وأمويين وزبيريين . يحاول كل حزب منها أن يوسع نفوذه ويؤكد سلطانه ، وكانت الخطابة هى الوسيلة الفعالة لتلك الدعايات الحزبية . ولـكن على أية حال ، فإن الخطابة الدينية كانت موجودة ؛ ولم تـكن مقصورة على الولاة والأئمة كما كان الأمر من قبل ، بل لقد عهد بها معاوية[١] إلى أناس آخرين يعظون الناس فى المساجد ، ولعل الذى دعاه إلى ذلك اعتناق كثير من الموالى الإسلام ، فـكانوا يحتاجون إلى مزيد من هذه الخطابة الدينية التى تفقهم على تعاليم دينهم الجديد .

ومع ذلك ، فإن خطبة واصل من ناحية موضوعها ، تدلنا على أن المعتزلة كانوا يتحمسون لدينهم غاية التحمس ، ويتفانون فيه تفانياً يؤدى بهم فى كثير من الأحيان إلى حالات من الزهد ، وهـذه العاطفة الدينية الصادقة هى التى وجهتهم — كما قلنا — تلك الوجهة الثقافية الخاصة ، وجعلتهم يتزودون بألوان مختلفة من العلم ، حتى يستطيعوا مجابهة خصومهم والوقوف فى وجه أعدائهم . ولقد

---

(١) انظر ما كتبناه عن الخطابة الدينية فى العصر الأموى فى : النثر الفنى وأثر الجاحظ فيه ص ١١٢ .

قررنا فى الباب السابق أن الذى جعل المعتزلة يكبون على الفلسفة والمنطق اليونانيين ، هو أن يتسلحوا بأسلحة خصومهم ، وسوف نرى أنهم نجحوا فى ذلك المضمار أيما نجاح ، وأنهم استطاعوا أن يدخلوا إلى حظيرة الإسلام آلافا من الناس ما كان لهم أن يدخلوها لو لم تفحمهم مناظرات المعتزلة ومنطقهم .

ب — الأسلوب :

أما أسلوب هذه الخطبة ، فهو فى نسقه البيانى العام ليس غريباً عن طبيعة الأساليب الخطابية المعروفة فى ذلك العصر ، فهو فى جملته يتكون من فقرات قصيرة ، مسجوعة أو مزدوجة يشيع بينها الترادف فى بعض الأحيان ، ومعانيه سهلة قريبة المأخذ ليس فيها عمق ولا إغراب ، أى أن النهج الخطابى الذى يعتمد على البديهة والارتجال واضح فيها غاية الوضوح .

ولكن دلالة هذه الخطبة على بلاغة واصل وعلى مقدرته الخطابية ، تأتى من ناحية أخرى ، وهى خلو هذه الخطبة على طولها من حرف الراء كما أشرنا إلى ذلك آنفاً ، فالخطيب الذى يستطيع فى لحظة ارتجاله فى موقف رهيب مهيب كذلك للموقف الذى ارتجل فيه واصل خطبته ، أن يختار لمعانيه ألفاظا ليس فيها هذا الحرف ، ثم يصوغها تلك الصياغة الجميلة المتماسكة التى لا توحى بنقص أو افتعال ، فهو خطيب ذو ملكة قوية وبديهة حاضرة وتمكن واسع من مفردات اللغة وألفاظها وحس قوى بمفاهيم الكلمات ومواقعها .

إن الذى يقرأ خطبة واصل وهو خالى الذهن من أنه أسقط منها حرف الراء ، لا يحس مطلقاً بهذه الظاهرة ، وإنما يحس بالقوة والتماسك والروعة وكفى بهذا دليلا على بلاغة واصل

إن واصلا فى خطبته ، يستخدم الترادف اللغوى استخداما دقيقا ليتخلص من

لثغته ،فيضع كل كلمة مكان أختها فى لباقة وخفة، بحيث لاتحس معها بقلق أو اضطراب وعلى الرغم من أن خطبته قد اشتملت على طائفة من التراكيب المألوفة التى تستخدم فيها ألفاظ معينة ، فإنه قد استطاع أن يخلى هذه التراكيب من الكلمات التى اشتملت على حرف الراء ، ويضع مكانها كلمات أخرى مرادفة لها دون أن تفقد هذه التراكيب مالها من إلف خاص فى أسماعنا ، وإذا أراد أن يستخدم آية من القرآن تشتمل بعض كلماتها على حرف الراء ، فإنه يكتفى بمعنى الآية ، ويغير هذه الكلمات إلى كلمات أخرى . يصنع كل ذلك فى حذق ومهارة .

فمثلا يقول : « فسبحانه لا معقب لحكمه ولا دافع لقضائه » ، فيضع كلمة «دافع» مكان كلمة « راد » وهى الكلمة التى ألف بها ذلك التركيب ، ويقول : « لا يعزب عنه مثقال حبة وهو السميع العليم » فيضع كلمة « حبة » موضع كلمة « ذرة » ويقول : « وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لامثيل له » فيضع موضع « شريك » كلمة « مثيل » ويقول : « فلا يحويه زمان ولا يحيط به مكان » فى معنى قوله تعالى : « ووسع كرسيه السموات والأرض » ويقول : « إن محمد ابن عبد الله عبده ونبيه » فيضع كلمة « نبيه » مكان كلمة « رسوله » .

فهذا النوع من التحايل الذى يمارسه صاحبه بهذا القدر من التوفيق والنجاح لايمكن أن يتأتى إلا للمهرة الأفذاذ الذين بلغوا من الثقة بأنفسهم ، والتمكن من لغتهم إلى حد لا يخشون معه العجز أو الاضطراب .

نموذج آخر :

وهذا نموذج آخر من خطابة واصل . إنه خطبة قصيرة قالها ردا على خطبة لجعفر بن محمد الصادق وكان قد غمز مذهب واصل ، ورماه بأنه يفرق الكلمة ، ويطعن على الأئمة ، فقال واصل : « الحمد لله ، العدل فى قضائه ، الجواد بعطائه المتعال عن كل مذموم ، والعالم بكل خفى مكتوم ، نهى عن القبيح ولم يقضه ،

وحث على الجميل ولم يحل بينه وبين خلقه ، وإنك يا « جعفر » وابن الأئمة شغلك حب الدنيا ، فأصبحت بها كلفاً ، وما أتيناك إلا بدين محمد صلى الله عليه وآله وسلم وصاحبيه وضجيعيه ابن أبي قحافة وابن الخطاب وعثمان وعلى بن أبي طالب وجميع أئمة الهدى ، فإن تقبل الحق تسعد به ، وإن تصدف عنه تبوء بإثمك[1] » .

فى هذه الخطبة القصيرة . تتجلى كذلك عبقرية واصل الخطابية ، فهو قد استبعد حرف الراء على طريقته ، ولم يضطر إليه إلا حينما نادى جعفراً باسمه ، ولكنه حينما أراد أن يقول (أبو بكر وعمر) قال : ابن أبي قحافة وابن الخطاب . ولقد ضمن واصل خطبته تلك على قصرها بعض الإشارات الى مذهبه فى القضاء والعدل الإلهى ، فإن من مذهب واصل القول بنفى القضاء والقدر ، واثبات حرية الإرادة الإنسانية فى الأفعال ، وهذا عنده هو مناط التكليف . فحينما قال : « نهى عن القبيح ولم يقضه » يشير الى أن الله تعالى عدل فى قضائه ، ولا يمكن أن يقضى على عباده من الأفعال الا ما هو خير لهم ، أما القبيح منها فلم يقضه ، بل هو من مقارفة العبد ومن خلقه ، واصل مما يفسر هذا قوله بعد ذلك : « وحث على الجميل ولم يحل بينه وبين خلقه » أى أن الله سبحانه خالق الخير وحث عليه ، ولم يحل بين عباده وبين فعل هذا الخير ، بل مكنهم من ذلك بمنحهم العقل الذى يستطيعون به التمييز بين الشر والخير ، والقوة التى بها يستطيعون فعل الخير والبعد عن الشر . وفى آخر الخطبة رد واصل على ما رماه به جعفر من الطعن على الأئمة ، وأعلن أن دينه الذى يدين به هو دين محمد وخلفائه وسائر أئمة الهدى .

---

(١) المنية والأمل : ص ٢٠ .

ثانيا — المواعظ :

وهذا الباب أيضاً ليس من الأبواب المهمة فى أدب المعتزلة ، فالمواعظ المأثورة عنهم تعتبر صورة من الأدب الدينى الذى شاع فى أوساط النساك والزهاد فى القرن الهجرى الثانى ، فهى لا تعطينا صورة عن أدبهم الذى تأثر ببيئتهم الفكرية وانعكست عليه معالم ثقافتهم ، بقدر ما تعطينا صورة عن صدق عاطفتهم الدينية التى جعلتهم يتسامون عن متاع الدنيا ، فلا يخضعون رقابهم لجاه أمير أو سلطان وزير .

إن المواعظ التى جاءت على ألسنة بعض المعتزلة ، لم تكن هى منهجهم أو وسيلتهم فى الدفاع عن الدين ، بل كانت وسيلتهم العملية فى ذلك السبيل هى المناظرة التى كانوا يستخدمون فيها المنطق ، ولذلك فإن المناظرة قد شاعت فى بيئات المعتزلة الذين تزودوا بالثقافة اليونانية ، وتعمقوا جوانبها المختلفة ، بينما لم يتجه هؤلاء إلى الوعظ الذى يقوم على المعانى البسيطة العاطفية التى لا تتضمن دليلا أو حجة .

ولعل هذا هو السبب الذى من أجله كانت العظات الدينية عند المعتزلة أكثر شيوعا لدى الطبقات الأولى التى لم يتح لها أن تتزود تزودا كاملا بالثقافات العقلية اليونانية التى نراها عند أبى الهذيل والنظام والجاحظ وغيرهم ممن نضجت وتفرعت على أيديهم مبادىء المعتزلة ، وأخذوا يعكسون عليها ملامح ثقافتهم ؛ لذلك فإن النماذج التى بين أيدينا من المواعظ الدينية عند المعتزلة تدور كلها أو معظمها بين واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد أى عند الطبقات الأولى منهم ، ولقد مرت بنا آنفا خطبة واصل التى هى أدخل فى باب المواعظ الدينية على نحو ما بينا .

مواعظ عمرو بن عبيد :

أما عمرو بن عبيد فقد اشتهر بعظاته الدينية للخليفة أبى جعفر المنصور

الذى كان يحبه و يؤثره ويقربه[1] . يروى أن المنصور قال ذات يوم : « عظنى يا أبا عثمان . فقال : أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم « والفجر وليالى عشر والشفع والوتر والليل إذا يسر هل فى ذلك قسم لذى حجر . ألم تر كيف فعل ربك بعاد ، إرم ذات العماد ، التى لم يخلق مثلها فى البلاد ، وثمود الذين جابوا الصخر بالواد ، فرعون ذى الأوتاد الذين طغوا فى البلاد فأكثروا فيها الفساد فصب عليهم ربك سوط عذاب إن ربك — يا أبا جعفر — لبالمرصاد » قال : فبكى بكاء شديدا كأنه لم يسمع تلك الآيات إلا تلك الساعة . وقال : زدنى فقال : إن الله أعطاك الدنيا بأمرها ، فاشتر نفسك ببعضها ، وأعلم أن هذا الأمر الذى صار إليك ، إنما كان فى يد من كان قبلك ، ثم أفضى إليك ، وكذلك يخرج منك إلى من هو بعدك ، و إنى أحذرك ليلة تمخض صبيحتها عن يوم القيامة . قال فبكى والله أشد من بكائه الأول حتى جف جفناه . فقال له سليمان بن مجالد : رفقا بأمير المؤمنين قد أتعبته منذ اليوم . فقال له عمرو : بمثلك ضاع الأمر وانتشر لا أبالك ، وماذا خفت على أمير المؤمنين أن بكى من خشية الله ، فقال له أمير المؤمنين : يا أبا عثمان أعنى بأصحابك أستعن بهم . قال أظهر الحق يتبعك أهله[2] »

بدأ عمرو موعظته بآيات من القرآن تتضمن الإشارة إلى عاقبة الطغيان والفساد والظلم ، وأن الإنسان مهما مكن له فى الأرض ، وبسط له الرزق ، ومد له فى الجاه

(١) كان الخليفة أبو جعفر المنصور يبالغ فى إجلال عمرو وتعظيمه وكان يثق فيه ثقة كبيرة حتى لقد حزن عليه حين وفاته حزنا شديدا وقال فى رثائه :

صلى الإله عليك من متوسد ... قبرا مررت به على مران
قبرا تضمن مؤمنا متخشعا ... عبد الإله ودان بالقرآن
وإذا الرجال تنازعوا فى شبهة ... نصل الحديث بحجة وبيان
ولو أن هذا الدهر أبقى صالحا ... أبقى لنا عمرا أبا عثمان

ويقال : لم يسمع أن خليفته رثى أحدا من رعيته سواه » انظر : الوفيات ج ٣ ص ، ١٣٢ والمنية والأمل ص ٢٤ .

(٢) تاريخ بغداد : ج ١٢ ص ١٦٨ .

والسلطان ، فإنه لن يستطيع أن يتقى عاقبة ظلمه إن كان ظالما ، لأن الله سبحانه إذا أمهل فإنه لا يهمل ، ولقد نبه إلى هذا بقوله فى آخر الآية .

« إن ربك — يا أبا جعفر — لبالمرصاد » .

ثم مضى عمرو فى موعظته للمنصور مقتديا بمعانى الآية الكريمة ، فأخذ يحضه على عمل الخير والبر ، ويهون له شأن سلطانه وأن هذا السلطان قد كان لغيره من قبله ثم آل إليه ، ثم هو لا شك سيتحول عنه إلى غيره عندما توافيه منيته فى ليلة يتمخض صبحها عن يوم القيامة ، فهو يذكره بالموت ليهون على نفسه شأن الحياة .

وبعد أن بكى الخليفة من فرط تأثره بموعظة عمرو قال له : يا أبا عثمان : أعنى بأصحابك أستعن بهم : قال : « أظهر الحق يتبعك أهله » . وفى هذا ما يوحى بأن الخليفة قد بلغ من تأثره بعمرو وثقته بإيمانه وزهده حدا جعله يطلب إليه العون بأصحابه من المعتزلة ، فكان جواب عمرو له جواب المؤمن الواثق : «أظهر الحق يتبعك أهله » أى أن أصحابى هم أهل الحق وأنت متى أظهرت الحق فإنهم سيتبعونك .

ومن مواقف عمرو مع أبى جعفر ، أنه دخل عليه ذات يوم فأجلسه وقربه وقال له : « عظنى فوعظه بمواعظ منها : إن هذا الأمر الذى أصبح فى يدك لو بقى فى يد غيرك ممن كان قبلك لم يصل إليك ، فاحذر ليلة تمخض بيوم لا ليلة بعده ، فلما أراد النهوض قال : قد أمرنا لك بعشرة آلاف درهم قال : لا حاجة لى بها . قال : والله تأخذها . قال : والله لا أخذها . وكان المهدى ولد المنصور حاضرا فقال : يحلف أمير المؤمنين وتحلف أنت ؟؟ فالتفت عمرو إلى المنصور وقال : من هذا الفتى ؟ قال : هو ولى العهد ابنى المهدى . فقال : أما والله لقد ألبسته لباسا ما هو من لباس الأبرار ، وسميته باسم ما استحقه ، ومهدت له أمرا أمتع

ما يكون به ، أشغل ما يكون عنه ، ثم التفت عمرو إلى المهدى فقال : نعم يا ابن أخى إذا حلف أبوك أحنثه عمك ، لأن أباك أقوى على الكفارات من عمك فقال له المنصور : هل من حاجة ؟ قال : لا تبعث إلى حتى آتيك . قال : اذا لا تلقانى قال هى حاجتى . ومضى فأتبعه المنصور طرفه وقال :

كلكم يمشى رويد كلكم يطلب صيد

غير عمرو بن عبيد[1]

مدى دلالة هذه المواعظ على طابع متميز من الأدب :

ليس فى هذه الجمل التى قالها عمرو بن عبيد لأبى جعفر دلالة من ناحية نسقها البيانى على نوع متميز من الأدب لا من ناحية شكلها ولا من ناحية مضمونها . فهى — كما — قلنا — أشبه شىء بالأدب الدينى الذى كان مألوفا فى هذا الوقت ، وان كانت تنبض بالصدق وتوحى بأن وراءها عاطفة دينية مشبوبة . ولكن لهذا الموقف بين عمرو والخليفة — دلالة أخرى ، هى أن المعتزلة كانوا ذوى جرأة وصلابة فى الحق، وأن دينهم كان أغلى عليهم من أى شىء مهما كان عزيزا ؛ فهم يجابهون الظالم بظلمه حتى ولو كان خليفة ، ويرفضون العطية حتى ولو كانوا فى مسيس الحاجة اليها ؛ تدفعهم الى ذلك نفس عزيزة لا تذل الا لله ، وعاطفة دينية لا يستهويها بريق المال أو جاه المناصب ؛ ثم زهد فى الدنيا يصرفهم عن متاعها ويعزف بهم عن شهواتها . وهذا نوع من الزهد الحقيقى اشتهر به كثيرون من رجال المعتزلة الذين انفعلوا انفعالا صادقا بدينهم وعبادتهم ، فهانت عليهم الدنيا بكل مافيها ، واتجهوا الى الله بالعبادة اتجاها صادقا ، ودافعوا عن دينه بكل ماوسعهم من جهد وإخلاص . انهم كانوا لا يسعون الى جاه أومال ، بل ان الجاه والمال

(١) وفيات الأعيان ج ٣ ص ١٣١ .

كان يسعيان اليهم ، ولكنهم كانوا يرفضونهما بنفس أبية عزيزة تطهرت من أو شاب الطمع ، فلم تعد تجتذبها رغبة فى مال أو جاه .

قال خالد بن صفوان لعمرو بن عبيد : لم لا تأخذ منى فتقضى دينا ان كان وتصل رحمك ! ! فقال له عمرو : أما دين فليس على ؛ وأما صلة رحمى فلا يجب على وليس عندى . قال : فما يمنعك أن تأخذ منى ؟ قال . انه لم يأخذ أحد من أحد شيئا الا ذل له وأنا والله أكره أن أذل لك[1] »

وهكذا كان زعيم المعتزلة ورئيسهم واصل بن عطاء ورعا متزهدا منصرفا الى العبادة والدعوة الى الله يقضى ليله فى العبادة وقراءة القرآن[2] لاتخدعه مفاتن الدنيا أو يبهره بريق المال . ولقد مرت بنا آنفا خطبته التى تمثل لنا جوهر روحه المؤمنة المخلصة .

وفى ذلك قال بعضهم فى مرثيته :

ولامس دينارا ولامس درهما

ولا عرف الثوب الذى هو قاطعه[3] »

وقد كان النظام اذا اجتمع لديه مال كثير ، فانه يأخذ منه قدر ما يقيم أوده ويمسك حياته ، ثم ينفق الباقى فى وجوه الخير والمعروف ، وقد كانت له فى ذلك فلسفة دقيقة رائعة . سئل مرة عن تصرفه هذا فقال : « من حق المال على ، أن أطلبه من معدنه وأصيب به الفرصة عند أهله ومن حق عليه أن يقينى السوء بنفسه ويصون عرضى بابتذاله ، ولا يفعل ذلك الا بأن أسمح به . ألا ترى ذا الغنى ما أدوم نصبه ، وأقل راحته ، وأخس من ماله حظه ، وأشد من الأيام حذره ، وأغرى

---

(١) أمالى المرتضى : ج ١ ص ١١٨ .
(٢) المنية والأمل : ص ١٩ .
(٣) المنية والأمل : ص ١٨ .

الدهر بثلمه ونقصه ؛ ثم هو بين سلطان يرعاه ، وذوى حقوق يسبونه ، وأكفاء ينافسونه ، وولد يريدون فراقه ، قد بعث عليه الغنى من سلطانه العناء ، ومن اكفائه الحسد ، ومن أعدائه البغى ، ومن ذوى الحقوق الذم ، ومن الولد الملال ؛ وذو البلغة قنع ، فدام له السرور ، ورفض الدنيا فسلم من المحذور ، ورضى بالكفاف فتنكبته الحقوق[1] » .

فالنظام هنا أديب رائق اللفظ جيد العبارة رشيق الأسلوب ؛ بين معانيه وألفاظه ائتلاف وانسجام ، إنه يستخدم جملا قصيرة ذات موسيقى وإن كان لا يؤثر فيها السجع أو الازدواج ، ولكنك تحس فيها بالهدوء والروعة والجمال .

إنه يزهد فى المال ويرغب عن كثرته وجمعه ، ولكنه زهد عقلى يقوم على فلسفة وتأمل ؛ فهو يقنع من المال بما يدفع السوء ويصون العرض ؛ لأن الغنى يجلب على صاحبه التعب ويصيبه بالحرص الذى يجعل حظه من ماله ضئيلا ويجعله فى خوف وحذر خشية أن تتقلب عليه الأيام فتصيب ماله بالنقص أو الضياع ؛ ثم هو بعد ذلك مضطر إلى مجاملة أولياء نعمته ، ومعرض للسب من ذوى الحقوق والمنافسة من الأكفاء ، وتمنى الموت من الأولاد الذين يتعجلون موته لتؤول إليهم أمواله ، إلى آخر ما يجره الغنى على صاحبه من المتاعب وما يجلبه من المخاوف ، فضلا عن أنه يفسد العلائق بينه وبين الناس حتى أولاده ، ولكن الفقير الذى يقنع بما يبلغه ، فهو فى أمن وسلامة من هذه كله ، لأنه رفض الدنيا ورضى بالكفاف .

وقد كان جعفر بن مبشر من أكثر رجال المعتزلة ورعا وزهدا وانصرافا عن متاع الدنيا مع شدة فقره وحاجته . كان يقبل القليل من زكاة اخوانه ولكنه يرفض الكثير من عطاء غيرهم . « حضره يوما بعض التجار فتكلم

---

(١) زهر الآداب : ج ٢ ص ٢٠٢ .

بحضرته فى خطبة نكاح فأعجب به ذلك التاجر ، فسأل عنه فأخبر بمسكنه فبعث إليه بخمسمائة دينار ، فردها فقيل له : قد عذرناك فى رد مال السلطان للشبهة ، وهذا تاجر ماله من كسبه ، فلا وجه لردك . فقال جعفر : إنه استحسن كلامى ، أفتراني أن آخذ على دعائى إلى الله وموعظتى ثمنا[1] » .

وروى أن بعض السلاطين وصله بعشرة آلاف درهم فلم يقبل ، وحمل إليه بعض أصحابه بدرهمين من الزكاة فقبل ، فقيل له فى ذلك فقال : أرباب العشرة آلاف أحق بها منى ، وأنا أحق بهذين الدرهمين لحاجتى إليهما ، وقد ساقهما الله إلى من غير مسألة ، وأغنانى بهما عن الشبهة والحرام[2] » .

وقال الواثق لأحمد بن أبى داود : « لم لا تولى أصحابى القضاء (يقصد المعتزلة) كما تولى غيرهم ؟ فقال : يا أمير المؤمنين إن أصحابك يمتنعون من ذلك ، وهذا جعفر بن مبشر وجهت إليه بعشرة آلاف درهم فأبى أن يقبلها ، فذهبت اليه بنفسى واستأذنت ، فأبى أن يأذن لى ، فدخلت من غير إذن فسل سيفه فى وجهى وقال : الآن حل قتلك ، فانصرفت عنه فكيف أولى القضاء مثله[3] » .

وقد كان ابن السماك هو الآخر . من أشد رجال الاعتزال ورعا وزهدا ومن أحسن ما قال فى ذلك : « من جرعته الدنيا حلاوتها لميله اليها ، جرعته الآخرة مرارتها لتجافيه عنها[4] » .

وغير هؤلاء كثيرون ممن يضيق المقام عن ذكر آيات زهدهم ، ودلائل ورعهم كأبى موسى المرداد الذى كان يسمى « راهب المعتزلة » لتقواه وزهده ، وأبى عثمان

---

(١) المنية والأمل ص ٤٣ .
(٢) المنية والأمل : ص ٤٣ .
(٣) المنية والأمل : ص ٤٣ ، ٤٤ .
(٤) شذرات الذهب : جـ ١ ص ٣٠٣ .

الصال الذى كان يلازم داره للعبادة ولا يغادرها الا مرة فى السنة[١] وأبى سعيد السمان الذى كان يصوم دهره كله[٢] .

ويبدو أن رجال المعتزلة ، كانوا يفهمون أن مهمتهم فى الحياة وهى الاشتغال بالكلام والدفاع عن التوحيد ، كانت تقتضى منهم ذلك النوع من السلوك . قال أحدهم : « للفقه أقوام يقومون به طلبا لأسباب الدنيا ، وعلم الكلام لاغرض فيه سوى الله تعالى[٣] » .

هذه صورة عابرة عن ورع المعتزلة وزهدهم ، ولقد رأينا أن عظاتهم الدينية لم يكن فيها ما يدل على شىء من خصائص أدبهم الذى تميز بأشياء كثيرة ، ولكن الذى سيكشف عن هذه الخصائص — كما قلنا — هو مجال الجدل وغيره من أبواب النثر التى سنتحدث عنها .

ثالثا — الجدل :

هذا مجال من المجالات التى نجد فيها أدب المعتزلة فى صورته التى يدور هذا البحث حول ابرازها والكشف عن خصائصها .

فالجدل من أهم الأبواب التى افتن فيها المعتزلة وأبدعوا ، فلقد وضحت فيه ملامح ثقافتهم ، وتركزت فيه معالم مذهبهم ، ورادوا به طريقاً فى النثر العربى لم يكن معروفا من قبلهم .

فلقد كانت الأساليب العربية قبل المعتزلة أميل الى البساطة ، وكان الكاتب أو الخطيب يندفع الى غرضه فى سهولة ويسر ، ويعرض أفكاره ومعانيه فى حدود ما تواتيه به خبرته ، وتمده به ثقافته فى أسلوب بسيط يغلب عليه الطابع

---

(١) المنية والأمل ص ٦١ :
(٢) المنية والأمل : ص ٧١
(٣) المنية والأمل : ص ٦٢ .

الخطابى أكثر مما يغلب عليه الطابع الجدلى البرهانى الذى يقوم على استخدام المنطق وسعة الثقافة وحدة الذهن .

وإننا لنحس بهذا ، حينما نستعرض آثار الخطباء والكتاب فى عصر صدر الإسلام وبنى أمية ، فإنه على الرغم من وجود الأحزاب الكثيرة التى كان يقتضى وجودها قيام هذا اللون من الأساليب التى هى أمثل شىء للدفاع عن المبادىء والآراء ، فإن أساليب الخطباء والكتاب من شيعة وخوارج وأمويين وزبيرين ، لم تكن تتسم فى عمومها بالطابع الجدلى الذى اتسم به أسلوب المعتزلة ، ولم تكن تتضمن هذه الطريقة الفذة التى انفردوا بها للدفاع عن آرائهم ومبادئهم .

إذن ، فالمعتزلة هم أول من أبرز ذلك الاتجاه فى النثر العربى ، وأول من استخدم ذلك الأسلوب الذى يقوم على البراعة فى استخدام الدليل ، ويعتمد على المنطق فى إفحام الخصم وإلزامه بالحجة ، بل إنهم أول من التفت إلى أن المناظرة يجب أن تكون علماً له أصول وقواعد لابد للمناظرين من مراعاتها . قال الراغب الأصبهانى : « اجتمع متكلمان فقال أحدهما : هل لك فى المناظرة ؟ فقال على شرائط : ألا تغضب ، ولا تعجب ، ولا تشغب ، ولا تحكم ، ولا تقبل على غيرى وأنا أكلمك ، ولا تجعل الدعوى دليلا ، ولا تجوز لنفسك تأويل آية على مذهبك إلا جوزت لى تأويل مثلها على مذهبى ، وعلى أن تؤثر التصادق ، وتنقاد للتعارف وعلى أن كلامنا يبنى مناظرته على أن الحق ضالته والرشد غايته[1] » .

فهذه الكلمة القصيرة ، تدل على وعى دقيق بطبيعة المناظرة ، وما ينبغى أن يتوفر لها من شروط ، كما تدل على أن قائلها قد مر بتجارب كثيرة فى ذلك المضمار جعلته يلتفت إليه الأخطاء التى يجب تجنبها عند التناظر .

---

(١) محاضرات الأدباء : ج ١ ص ٤٥ .

ولكن لماذا كان المعتزلة هم أول من راد ذلك الطريق ؟ ؟ وما هو السبب الذى هيأهم دون سواهم لاصطناع ذلك النهج ؟ .

الحق أن السبب فى ذلك هو ثقافتهم ، فلقد أتيح للمعتزلة من الثقافة ما لم يتح لغيرهم من الطوائف والفرق الإسلامية على اختلافها ؛ وقد مر بنا من ظروف حياتهم ما يفسر لنا هذه الميزة التى امتازوا بها عما سواهم ؛ فهم منذ اللحظة التى تكونت فيها مدرستهم وأعلنت فيها مبادئهم ، أخذوا على عاتقهم مهمة الدفاع عن دينهم من خلال هذه المبادىء .

ولما كان أعداء الإسلام — فى ذلك الوقت — من نصارى ويهود وزنادقة ومجوس ودهرية كلهم مزودين بثقافات عقلية مختلفة يستخدمونها فى الدفاع عن دياناتهم ومذاهبهم ، أخذ المعتزلة يكبون على هذه الثقافات ويتعمقون نواحيها المختلفة حتى يتهيأ لهم من إمكانيات الدفاع عن الدين ما تهيأ لخصومهم وأول ذلك الفلسفة والمنطق . فلقد عرفنا فى الباب السابق[1] أن معظم رجال المعتزلة كانوا على صلة وثيقة بالثقافة اليونانية ، وأنهم قد اطلعوا عليها وتأثروا بها ، كما تأثروا بغيرها من التيارات الفكرية التى كانت سائدة فى ذلك الحين ، ولقد تجلت هذه الثقافة فى مختلف نواحى نشاطهم الفكرى من ناحية الموضوعات التى أثاروها والمعانى التى طرقوها والأساليب التى استخدموها .

أما فى الموضوعات : فقد تحدثوا فى الإلهيات والطبيعيات والرياضيات والفلكيات وما إليها من الموضوعات الكثيرة التى عالجها المعتزلة والتى لم يكن لها وجود من قبل فى التفكير الإسلامى ، وسيتضح لنا خلال حديثنا عن أدب المعتزلة ، كيف أنهم قد ضمنوا كتاباتهم كثيراً من هذه الموضوعات ، وكيف أنهم

---

(١) بينا فى الباب السابق مدى تأثر المعتزلة بالثقافة اليونانية وغيرها وكيف أن هذه الثقافة كانت هى الأساس الذى بنيت عليه عقليته المعتزلة .

كانوا يدمجون فى هذه الكتابات ألواناً مختلفة من معارفهم التى استمدوها من ثقافتهم الخاصة ، فكانت مورد ثروة كبيرة للنثر العربى ، ولقد كان للجاحظ — بصفة خاصة — الفضل الأكبر فى ذلك المضمار على نحو ما سيتبين لنا .

وفى المعانى : قد أمدتهم ثقافتهم أيضاً بفيض غزير منها ، وجعلتهم قادرين على أن يفتنوا فيها ويبتدعوا منها ما يشاؤون ، فالثقافة الخصبة زاد يمنح صاحبه العمق والخصوبة ، ويمكنه من الخلق والابتكار ، ومن الغوص وراء المعانى إلى أعمق غور وأبعد غاية ، فيأتى منها بالغريب والطريف ، ويولد منها البعيد والقريب ويؤلف بين الجزئيات حتى يستخرج منها عملا متسقا ، وهكذا تخلق الثقافة ذاتاً خصبة قادرة على الخلق والابتداع ، وهذا هو ما نراه عند المعتزلة حينما تفيض خواطرهم بهذه المعانى الكثيرة العميقة ، حتى لكأنهم يغترفونها من بحر دافق يفيض ولا يغيض .

وفى الأساليب : نرى الدقة فى اختيار الكلمات ووضعها فى المكان الذى يلائمها . ولقد ساعدهم على ذلك ثقافتهم اللغوية الواسعة ، وحسهم الدقيق بمواقع الكلمات ، كما نرى فنيتهم الرائعة فى تنسيق الجمل ، وعدم ميلهم إلى اغتصاب السجع أو تكلفه ، ولا يأتون شيئاً من ذلك إلا إذا أوحى به الطبع ودعت إليه الحاجة ، وكان على الصورة التى وصفها الجاحظ بقوله : « إذا لم يطل ذلك ولم تكن القوافى مطلوبة مجتلبة أو ملتمسة متكلفة . وكان ذلك كقول الأعرابى لعامل الماء : حلبت ركابى وحرقت ثيابى وضربت صحابى ومنعت إبلى من الماء والكلأ قال : أو سجع أيضاً ؟ فقال الأعرابى : فكيف أقول ؟ لأنه لو قال : حلبت إبلى أو جمالى أو نوقى أو بعرانى أو صرمتى لكان لم يعبر عن حق معناه ، وإنما حلبت ركابه فكيف يدع الركاب ؟ وكذا قوله : حرقت ثيابى وضربت صحابى ؛

لأن الـكلام إذا قل وقع وقوعا لا يجوز تغييره ، و إذا طال وجدت فى القوافى ما يكون مجتلباً ومطلوباً مستـكرهاً[1] » هذا هو المنهج الذى رسمه الجاحظ للسجع المقبول ، وقد كانت أساليب المعتزلة بصفة عامة تسير على هذا المنهج فهم لا يقصدون إلى السجع قصداً ، ولا يأتونه تـكلفاً ولـكنهم كانوا أقرب إلى تطبيق هذا المنهج الذى رسمه الجاحظ ، وسوف يتبين لنا هذا عندما نعرض نماذج من نثرهم فى مختلف الفنون والموضوعات .

ونرى أيضاً فى أساليب المعتزلة تلك الطريقة الجدلية التى يستخدم فيها البرهان والمنطق ، وهذه الطريقة قد استخدمها المعتزلة بصفة عامة فى أساليبهم ومختلف أغراضهم ، فهم حينما يدافعون عن الدين يستخدمون الأسلوب الجدلى ، وهم حينما يكتبون أو يتحدثون فى الأغراض الأخرى يستخدمون أيضاً ذلك الأسلوب على نحو ما سنرى بعد قليل .

إذن ، فثقافة المعتزلة هى التى أمدتهم بذلك الزاد الذى مكنهم من أن يرودوا ذلك الطريق . وأن يضيفوا إلى النثر العربى تلك الظاهرة الجديدة التى لم يكن لها وجود من قبل .

وسنعرض الآن صوراً مختلفة من هذه الظاهرة النثرية عند المعتزلة ، لنرى إلى أى حد قد برعوا فيها وتمـكنوا منها ، وإلى أى مدى تدل على حدة ذهنهم وسرعة خواطرهم ، وسعة ثقافتهم ، وقوة بيانهم .

---

(١) البيان والتبيين : جـ ١ ص ٢٨٢ .

(ا) مواقف المعتزلة فى الجدل :

(ا) دفاعهم عن دينهم ومبادئهم :

هذا هو المجال الفسيح الذى استخدم فيه المعتزلة طاقتهم الجدلية ، وبرزت فيه موهبتهم البيانية الفذة التى طالما أفحموا بها خصومهم ، وأخرسوا بها منطق أعدائهم وضموا بها إلى حظيرة الإسلام آلافا من المخالفين والمعاندين .

فهذا أبو الهذيل العلاف ، فارس المعتزلة وجد لهم القوى العنيد ، يفحم وحده ثلاثة آلاف من خصومه [1] ويحملهم على الانضواء تحت لواء الإسلام .

كان أبو الهذيل من أصلب المعتزلة عودا ، وأقواهم شكيمة فى ميدان الجدل والمناظرة . شهد له بذلك خصمه صالح بن عبد القدوس حينما ناظره فأفحمه فقال له :

أبا الهذيل جزاك الله من رجل ... فأنت حقا لعمرى مفصل جدل [2]

وقال فيه المأمون :

أطل أبو الهذيل على الـكلام ... كإطلال الغمام على الأنام [3]

وقال المبرد : « ما رأيت أفصح من أبى الهذيل والجاحظ ، وكان أبو الهذيل أحسن مناظرة . شهدته فى مجلس وقد استشهد فى جملة كلامه بثلاثمائة بيت [4] » .

وقال فيه أبو الحسين الخياط : « وهو نسيج وحده ، وواحد دهره فى البيان

(١) المنية والأمل : ص ٢٦ .
(٢) المنية والأمل : ص ٢٧ وانظر : أمالى المرتضى : جـ ١ ص ١٠٠ .
(٣) المنية والأمل : ص ٢٦ .
(٤) نفس المصدر .

ومعرفته جيد الـكلام[1] » إلى آخر ما قيل فى أبى الهذيل ، وفى مقدرته الفائقة على الجدل والمناظرة و إفحام خصومه من أيسر الطرق وأقربها[2] .

نموذج من جدل أبى الهذيل :

١ — « بلغ أبا الهذيل وهو فى حداثته أن رجلا يهوديا قدم البصرة وقطع جماعة من متـكلميها، فقال لعمه ياعم : إمض بى إلى هذا اليهودى حتى أ كلمه، فقال له عمه : يا بنى : — كيف تـكلمه وقد عرفت خبره ، وأنه قطع مشايخ المتـكلمين ؟ فقال له : لابد من أن تمضى إليه فمضى به . قال : فوجدته يقرر الناس على نبوة موسى عليه السلام . فإذا اعترفوا له بها قال : نحن على ما اتفقنا عليه إلى أن نجتمع على ما تدعونه ، فتقدمت إليه فقلت : أسألك أم تسألنى ؟ فقال : بل أسألك . فقلت ذاك إليك . فقال لى . أتعرف بأن موسى نبى الله صادق أم تنـكر ذلك فتخالف صاحبك ؟ فقلت له . إن كان موسى الذى تسألنى عنه هو الذى بشر بنبى وشهد بنبوته وصدقه ، فهو نبى صادق ، وإن كان غير من وصفت ، فذلك شيطان لا أعترف بنبوته، فورد عليه ما لم يكن فى حسابه . ثم قال لى: أتقول إن التوراة حق؟ فقلت هذه المسألة تجرى مجرى الأولى ، إن كانت التوراة التى تسألنى عنها هى التى تتضمن البشارة بنبى عليه الصلاة والسلام فتلك حق ، و إن لم تـكن كذلك، فليست بحق ولا أقربها، فبهت وأفحم ولم يدر ما يقول . ثم قال لى : أريد أن أقول لك شيئا بينى وبينك ، فظننت أنه يقول شيئا من الخير ، فتقدمت إليه فسارنى وقال : أمك كذا وكذا، وأم من علمك ولا يكنى، وقدر أنى أثب به فيقول وثبوا بى وشغبوا على ، فأقبلت على من كان فى المجلس فقلت ـ أعزكم الله — ألستم قد وقفتم على مساءلتى إياه وعلى جوابى له ؟ فقالوا نعم : قلت : أفليس عليه أن يرد جوابى أيضاً ، فقالوا بلى : قلت لهم : إنه لما سارنى شتمنى بالشتم الذى يوجب الحد، وشتم من علمنى، و إنما ظن أنى أثب عليه، فيدعى أننا واثبناه وشغبنا عليه

(١) الانتصار : ص ٦٢ .
(٢) الانتصار والأمل : ص ٢٦ .

وقد عرفتكم شأنه بعد الانقطاع ، فانصرونى فأخذته ، الأيدى من كل جهة ، تخرج هاربا من البصرة[1] » .

إن أبا الهذيل هنا مجادل لبق حذر ، لقد سد على خصمه الطريق من أول الأمر، ولم يدعه يخطو إلى غايته خطوة واحدة دون أن يضع له العراقيل ، لقد أراد اليهودى أن يضع له فى بادىء الأمر قضية مسلمة ، وهى صدق موسى ، حتى يبنى عليها ما يريد من تقريره على نبوته ، ولكن أبا الهذيل فجأه بما لم يكن فى حسبانه وقطع عليه طريقه بقوله « إن كان موسى الذى تسألنى عنه هو الذى بشر بنبى وشهد بنبوته وصدقه فهو نبى صادق » يريد بذلك أن يضطر اليهودى إلى الإقرار بنبوة محمد،لأن اليهودى ما دام معترفا بنبوة موسى وبصدقه، فهو لاشك سيعترف بكل ما بشر به ، ومنه نبوة محمد وصدقه . وهنا فر اليهودى من المأزق بسؤال آخر وهو : هل التوراة حق ؟ يريد أن يوقعه مرة ثانية فيما استطاع الإفلات منه ، ولكن أبا الهذيل واقف له بالمرصاد ، لا يدعه يتحرك خطوة نحو غايته ، فيضيق عليه الخناق ، ويجيبه بما أجاب به عن السؤال الأول . وهنا يحس اليهودى بالهزيمة، وأنه أمام خصم عنيد جبار، فيحاول أن يكسب منه الجولة بطريقة أخرى غير المناقشة . لقد أوهمه أنه يسر إليه بشىء ، فلما استجاب أبو الهذيل، شتمه يريد بذلك أن يستفزه حتى يشغب عليه فيقول حينئذ : لقد عجز عن مناظرتى فشغب على ، وبذلك يتحول الموقف إلى جانبه ، ولكن أبا الهذيل كان أبعد منه نظرا وأوسع حيلة . لقد أدرك ما كان قد بيته اليهودى بينه وبين نفسه ، فكشف أمره ، وفضح سره للناس ، وما هو إلا أن أخذته الأيدى من كل جهة ، تخرج هاربا من البصرة .

هذا النموذج من جدل أبى الهذيل ، يعطينا صورة رائعة من اللباقة وحدة

---

(١) أمالى المرتضى : جـ ١ ص ١٢٩ وانظر : تاريخ بغداد : جـ ٣ ص ٣٦٧ .

الذهن ، والبصر بأساليب المناقشة ، والقدرة الفائقة على التربص بخصمه والسيطرة على الموقف حتى لا يفلت زمامه من يده . لقد كان خصم أبى الهذيل فى هذا الموقف يهوديا قوى الشكيمة فى ميدان الجدل . ذاعت شهرته فى البصرة وجادل مشايخ المتكلمين فقطعهم جميعا وألزمهم الحجة ، ولكنه ينهزم أمام أبى الهذيل فلم يجد حيلة إلا الفرار .

٢ — « وقال : أبو الهذيل : لمجوسى : ماتقول فى النار : ؟ قال : بنت الله . قلت : فالبقر : ؟ قال ملائكة الله قص أجنحتها، وحطها على الأرض يحرث عليها فقلت : فالماء ؟ قال . نور الله . فما الجوع والعطش ؟ قال : فقر الشيطان وفاقته . فقلت: فمن يحمل الأرض؟ قال: بهمن الملك. قلت: فما فى الدنيا شر من المجوس. أخذوا ملائكة الله فذبحوها، ثم غسلوها بنور الله، ثم شووها ببنت الله ، ثم دفعوها إلى فقر الشيطان وفاقته ، ثم سلحوها إلى رأس بهما أعز ملائكة الله، فانقطع المجوسى وخجل مما لزمه[1] » .

هذا موقف آخر لأبى الهذيل مع مجوسى ، وهو يدل على اللباقة والقدرة على إفحام الخصم بطريقة لا تحتمل الجدل أو المناقشة ، إن أبا الهذيل يسأل المجوسى عن عقائده ، فاذا أحصاها له واحدة بعد الأخرى باطمئنان وثقة ، بادره بذلك الرد المسكت الساخر الذى يكشف بوضوح عن تفاهة هذه العقائد ، وعن ذلك النقص الشائن المضحك الذى يعتريها ، لذلك ما لبث المجوس أن خجل مما لزمه .

وهذا الموقف يدل على شىء آخر ، وهو ثقافة أبى الهذيل ومعرفته الدقيقة بتفاصيل العقائد فى الديانات والمذاهب المختلفة ، فالذى يوحى به هذا الموقف أن أبا الهذيل كان يعرف عقائد المجوسى ، وأنه قد دبر هذه الأسئلة فى نفسه وهو

---

(١) أمالى المرتضى : جـ ١ ص ١٢٦ .

يعرف الإجابة عليها ؛ فإذا ما سأل المجوسى عنها وأجابه بهذه الطريقة ، سخر منه وأظهر له تفاهة معتقداته .

ومن هنا نعرف أن ثقافة المعتزلة ، ومعرفتهم بمواقع الهجوم على خصومهم قد مكنت لهم من النصر ، وجعلتهم قادرين على إفحام خصومهم وإلزامهم بالحجة القاطعة التى لا يرون حيالها إلا الإستسلام . وهنا تبدو قيمة المعتزلة ، وقيمة ثقافاتهم واستعداداتهم الخاصة ؛ فإنهم لو لم يستخدموا فى مناقشاتهم تلك الطريقة الجدلية المنطقية التى تخاطب العقل ، لما أتيح لهم أن يثبتوا أمام هؤلاء الخصوم الأقوياء الذين كانوا يبذلون الجهد لمحاربة الإسلام والكيد له بكل ما أوتوا من قوة ؛ والذين كانوا فى كثير من الأحيان يحنون هاماتهم إجلالا لهذه القوى الجبارة التى استطاعت أن تزلزل إيمانهم بمعتقداتهم، وتجبرهم على الدخول فى حظيرة الإسلام .

٣ — ويحكى أن أبا الهذيل : « أتاه رجل فقال له : أشكل على أشياء من القرآن ، فقصدت هذا البلد فلم أجد عند أحد ممن سألته شفاء لما أردته ؛ فلما خرجت فى هذا الوقت، قال لى قائل : إن بغيتك عند هذا الرجل؛ فاتق الله وأفدنى . فقال أبو الهذيل : فماذا أشكل عليك ؟ قال : آيات من القرآن توهمنى أنها متناقضة ، وآيات توهمنى أنها ملحونة . قال . فماذا أحب إليك ؟ أجيبك بالجملة أو تسألنى عن آية آية ؟ قال : بل تجيبنى بالجملة . فقال أبو الهذيل : هل تعلم أن محمدا كان من أوسط العرب وغير مطعون عليه فى لغته ، وأنه كان عند قومه من أعقل العرب فلم يكن مطعونا عليه ؟ فقال : اللهم نعم . فقال أبو الهذيل : فهل تعلم أن العرب كانوا أهل جدل ؟ قال : اللهم نعم . قال : فهل اجتهدوا فى تكذيبه ؟ قال : اللهم نعم . قال : فهل تعلم أنهم عابوا عليه بالمناقضة أو باللحن ؟ قال : اللهم لا . قال أبو الهذيل : فتدع قولهم مع علمهم باللغة ، وتأخذ بقول رجل من الأوساط ؟ فقال : فأشهد أن لا إله إلا الله ، وأن محمد رسول الله . قال : كفانى هذا

وانصرف[1] » .

وهذه صورة ثالثة من لباقة أبي الهذيل ومرونة فكرة وقوة حجته ، فهو هنا يستخدم مع سائله وسيلة عرض المقدمات المسلمة التي لا تحتاج إلى مناقشة ، ليرتب عليها النتيجة التي يريد الوصول إليها ، وهي أن الذي أشكل عليه من آيات القرآن ليس له في الحقيقة وجود ، وإنما هو تصور في فهمه ونقص في إدراكه ، ولو كان بين آيات القرآن ما يوهم اللحن أو التناقض ؛ لكان ذلك حجة للذين اجتهدوا في تكذيب محمد وهم أهل عناد وجدل ، لذلك لما سلم السائل بجميع المقدمات التي قدمها له أبو الهذيل ، لم يسعه في آخر الأمر إلا أن يسلم — بالضرورة — بالنتيجة التي تترتب عليها ، وهي أن آيات القرآن لا يمكن أن يكون بينها لحن أو تناقض ، ولذلك قال حينما وضحت له الحجة : « أشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله » .

نموذج من جدل النظام :

يعتبر أبو إسحاق النظام ، صورة رائعة للتفوق العقلي الذي وصل إليه المعتزلة كما يعتبر صورة رائعة لخصوبة اللقاح الثقافي الذي تم بين الفكر العربي بثقافته الواضحة السهلة ، والفكر اليوناني بثقافته العميقة المعقدة . لقد استطاعت عقلية النظام أن تنفسح لهذا المزيج الهائل من الثقافات ، وأن تتمثله كله وتلائم بينه ، وتستخرج منه نمطاً جديدا من الفكر يتمثل فيه وضوح العقيدة الإسلامية وتعقيدات الفلسفة اليونانية . يقول « هورتن Horten » في حديثه عن النظام : « إنه أعظم مفكري زمانه تأثيرا بين أهل الإسلام ، وهو في الوقت نفسه أول من يمثل الأفكار اليونانية تمثيلا واضحا[2] »

---

(١) المنية والأمل : ص ٢٦ .

(٢) نقلا عن : « إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية الفلسفية » ص ٦٦ .

وفى الحق، أن النظام كان من أكبر رجال المعتزلة الذين توثقت صلتهم بالثقافة العقلية إلى أبعد الحدود، وتعمقوا نظرياتها ومذاهبها المختلفة إلى غاية ما هيأتهم له ظروفهم وإمكانياتهم، وكان هدفهم من ذلك كله شيئا واحدا هو التهيؤ الكامل للدفاع عن دينهم ومبادئهم. حقا لقد كان للنظام نزعة عقلية خاصة تحفزه على التعمق فى قضايا مذهبه وتأمل مشكلاته، ولكن هذه النزعة كانت تقف وراءها عاطفة دينية مخلصة تدفعها وتوجهها، فقد كان يأخذ من المذاهب الفلسفية ما يرى أنه يساعده على الانتصار لعقائدة التى من أهمها العدل والتوحيد.

إن النظام — على نحو ما قدمنا — كتبا كثيرة، يعدد أسماءها لنا المؤرخون وكتاب التراجم ولكن أحد هذه الكتب لم يقدر له أن يصل إلى أيدينا ليكون بمثابة الدليل على ضخامة هذه الطاقة العقلية التى كان يتمتع بها ذلك الرجل، ومع ذلك، فإن الأقدار لم تشأ أن نقطع صلتنا تماما بأبى إسحاق، فأبقت لنا على شذرات قليلة من كلامه وأشعاره، تناثر بعضها فى ثنايا كتب التاريخ والأدب وأثبت بعضها تلميذه الجاحظ فى كتاب الحيوان، كما أثبت بعضها أبو الحسين الخياط فى كتابه الانتصار، ولولا هذه الشذرات الباقية، لما قدر لنا أن نعرف ذلك العقل الجبار الذى وعى ذلك القدر الهائل من الثقافة. وماذا نقول فى إنسان كان يحفظ فيما يحفظ: القرآن والتوراة والإنجيل والزبور وتفاسيرها، مع كثرة حفظه للأشعار والأخبار[1]، كما كان يحفظ أيضا كتب أرسطو ويناقضها، فلقد روى أن جعفر بن يحيى البرمكى ذكر أرسطاطاليس بحضرة النظام. فقال النظام: «قد نقضت عليه كتابه. فقال جعفر: كيف وأنت لا تحسن أن تقرأه؟ فقال: أيما أحب إليك؟ أن أقرأه من أوله إلى آخره، أم من آخره إلى أوله؟ ثم اندفع يذكر شيئا فشيئا وينقض عليه، فتعجب منه جعفر[2]» ولذلك لم يكن غريبا أن يقول عنه الجاحظ

---

(١) المنية والأمل: ص ٢٩.

(٢) نفس المصدر.

وهو من هو فى عالم الثقافة والأدب : « الأوائل يقولون : فى كل ألف سنة رجل لانظير له ؟فإن كان ذلك صحيحا فهو أبو إسحاق النظام[١] »

لقد كان هم النظام — كما قلنا — من كل هذا الجهد الذى بذله،وتلك الثقافة الوسيعة التى جمع بين أطرافها ، هو الدفاع عن عقيدة التوحيد التى آمن بها وفنى فى سبيلها ، ولذلك قال وهو يجود بنفسه : « اللهم إن كنت تعلم أنى لم أقصر فى نصرة توحيدك ،ولم أعتقد مذهبا من المذاهب اللطيفة إلا لأشد به التوحيد ؛ فما كان منها مايخالف التوحيد فأنا منه برىء ؛ اللهم فإن كنت تعلم أنى كما وصفت فاغفرلى ذنوبى وسهل على سكرة الموت .قالوا : فمات من ساعته،وهذه هى سبيل أهل الخوف لله والمعرفة به[٢] » .

لقد ناظر النظام كثيرا من الزنادقة والمجوسية والدهرية والثنوية ، وناقض كثيرا من آراء الفلاسفة[٣] وفندها ، وكان يستخدم فى مناظراته لهم كثيرا من المبادىء الفلسفية التى تعلمها وكان هدفه الذى يسعى إليه — كما قلنا — هو تقرير عقيدة التوحيد ،وإثبات قضية العدل الإلهى .

فمثلا لقد ناظر الثنوية[٤] فى زعمهم القائل « بالإثنينيه » أى أن أصل الكون يتكون من عنصرين قديمين النور والظلمة ، وكل العناصر الخيرة فى الكون آتية من النور، وكل العناصر الشريرة آتيةمن الظلمة ؛ فالصدق مثلا معنى

---

(١) المنية والأمل ص ٢٩ .

(٢) الانتصار : ص ٤١ ، ٤٢ .

(٣) انظر مناظرات النظام ومناقضته لكبار الفلاسفة وأعداء العقيدة الإسلاميةفى كتاب الحيوان ج ٥ وكتاب الانتصار للخياط .

(٤) الثنوية فرق من المجوس كانت تذهب إلىالقول بأن الكون أصله نور وظلمة أى أن هناك أصلين قديمين وعنهما جاءت كل المتناقضات التى يدورعليها الكون ، ومن هؤلاء الثنوية : الديصانية والمانية وانظر تفصيل القول فيهما : فى : الملل والنحل ج ٢ ص ٨٨ والفهرست لابن النديم ص ٤٧٤ .

من معانى الخير وهوآت من النور ، والكذب معنى من معانى الشر وهوآت من الظلمة . . وهكذا .

وهذا الزعم – كما يبدو – يقرر عقيدة مخالفة لعقيدة التوحيد التى تقوم على الإيمان بوجود أصل قديم واحد هو الله سبحانه وتعالى . لذلك فقد انبرى النظام لمناظرتهم ، لأبطال ذلك الزعم ، و إلزامهم الحجة فيه .

١ — جاء فى الانتصار : « إعلم – علمك الله الخير – أن المنانية تزعم أن الصدق والكذب مختلفان متضادان،وأن الصدق خير وهو من النور،والكذب شر وهو من الظلمة . فسألهم إبراهيم (يعنى النظام) عن مسألة ألزمهم فيها أن الإنسان الواحدقديكذب فى حال ويصدق فى حال أخرى ، ليلزمهم على قولهم أن الفاعل الواحد يكون منه شيئان مختلفان : خير وشر وصدق وكذب ؛ وفى هذا هدم القول بقدم اثنين أحدهما خيّر والآخر شرير ، وهى مسألة مشهورة . قال لهم : حدثونا عن إنسان قال قولا كذب فيه : من الكاذب ؟ قالوا : الظلمة . قال : فإن ندم بعد ذلك على مافعل من الكذب وقال : « قد كذبت وقد أسأت » من القائل « قد كذبت » ؟ فاختلطوا عند ذلك ولم يدروا ما يقولون . فقال لهم إبراهيم : إن زعمتم أن النور هو القائل « قد كذبت وأسأت » فقد كذب لأنه لم يكن الكذب منه ولا قاله ، والكذب شر ، فقد كان من النور شر وهذا هدم قولكم ؛ وإن قلتم : إن الظلمة قالت : « قد كذبت وأسأت » فقد صدقت والصدق خير فقد كان من الظلمة صدق وكذب ، وهما عندكم مختلفان ، فقد كان من الشيء الواحدشيئان مختلفان ، خير وشر على حكمكم ، وهذا هدم قولكم بقدم الاثنين[1] » .

إن النظام هنا يستخدم طاقة جدلية بارعة ، ويتمكن من خصومه بلباقة

---

(١) الانتصار : ص ٣٠ ، ٣١ .

وسداد منطق، ويهدم لهم عقيدتهم التى تذهب إلى إثبات أصلين قديمين، ليصل إلى غايته وهى تقرير عقيدة التوحيد، وإثبات أصل قديم واحد . إنهم يزعمون أن النور والظلمة أصلان متضادان مختلفان ، فهما لهذا لا يختلطان ولا تختلط عناصرها ولا تلتقى جهاتهما ، ففاعل الخير لا يفعل الشر ، وفاعل الصدق لا يفعل الكذب ، فأبطل لهم النظام ذلك ببساطة ولباقة حيث قال لهم : إذا قال الإنسان الكذب فمن الكاذب ؟ قالوا له : الظلمة تمشيا مع مبدئهم . فقال لهم : إذا ندم الإنسان على كذبه وقال : كذبت وأسأت فمن الذى قال « قد كذبت » وهنا اضطرب موقفهم واختلط عليهم الأمر وأحسوا بالانقطاع ، فلم يدروا ماذا يقولون ، فقد أوقعهم النظام بين نابى الأسد وألزمهم الحجة على أية حال ، لأنهم إذا قالوا إن النور هو القائل : « قد كذبت وأسأت » فقد لزم ذلك كذب النور لأنه قال : « كذبت » والكذب أصلا لم يكن منه ، ويترتب على إثبات الكذب للنور أن الشر قد يأتى من النور ، لأن الكذب شر وهذا يتعارض مع مذهبهم ، وإذا قالوا : إن الظلمة هى التى قالت « قد كذبت وأسأت » فقد لزم على ذلك صدق الظلمة لأنها كذبت واعترفت بالكذب ، وهذا صدق ، ويترتب على ذلك اختلاط الصدق والكذب فى أصل واحد هو الظلمة ، وهذا ضد مذهبهم أيضا .

إذن فخلاصة هذا الموقف إبطال عقيدة المنانية القائلة بإثبات أصلين قديمين وإثبات عقيدة التوحيد القائلة بإثبات أصل قديم واحد . ثم يلتمس النظام بعد ذلك دليلا آخر لتأكيد هذه العقيدة حيث يقول للمنانية : « فإذا كانا[1] على ما وصفتم[2] فكيف امتزجا وتداخلا واجتمعا من تلقاء أنفسهما ، وليس فوقهما قاهر قهرهما ، ولا جامع جمعهما ومنعهما من أعمالها ، كما يمنع الحجر مما فى طبعه من

---

(١) يقصد النور والظلمة .

(٢) أى من كون النور والظلمة متضادين لا يختلطان ولا يمتزجان .

الانحدار ، وكما يمنع الماء مما فى طبعه من السيلان ، بل ينبغى أن يكونا لا يزدادان إلا تباينا ومفارقة على قولكم[١] » .

وقد كان النظام — كما قلنا — يستخدم مبادىء الفلسفة ونظرياتها فى تقرير عقيدة التوحيد التى تعتبر هى الأصل الأول من أصول مذهب المعتزلة ، فمثلا لقد كان النظام يقول « بالكمون » وهو مبدأ يقرر : « أن الله خلق الناس والبهائم والحيوان والجماد والنبات فى وقت واحد ، وأنه لم يتقدم خلق آدم خلق ولده ولا خلق الأمهات أولادهن ، غير أن الله أكمن بعض الأشياء فى بعض فالتقدم والتأخر ، إنما يقع فى ظهورها من أماكنها دون خلقها واختراعها[٢] »

وقد اختلف الباحثون فى الأصل الذى أخذ منه النظام هذا المبدأ ، أهو الديانة اليهودية ، أم الفلسفة اليونانية ، أم النظريات الرواقية ، أم الشريعة الإسلامية ؟ وليس بنا الآن أن نخوض فى تفصيل هذه الاختلافات أو مناقشتها[٣] ، ولكن الذى يهمنا هنا هو أن النظام قد آمن فعلا بنظرية الكمون أيا كان مصدرها ، وأنه قد استخدم هذه النظرية فى الدفاع عن عقيدة التوحيد بطريقة فذة تدعو إلى الإعجاب ، ولعل هذه الطريقة توحى بأن النظام قد أخذ هذه النظرية عن الفلسفة الطبيعية اليونانية ، ذلك لأنه فى تقريره لمبدأ الكمون ورده على من ينكرونه ، يستخدم طائفة من المعارف الطبيعية التى لابد أن يكون قد أخذها عن الفلاسفة الطبيعيين حينما اتصل بمذاهبهم وأخذ عنهم[٤] .

---

(١) الانتصار : ص ٣٢ .

(٢) الانتصار : ص ٥١ ، ٥٢ وانظر الفرق بين الفرق : ص ١٢٧ .

(٣) لقد عرض الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريدة فى كتابه « ابراهيم بن سيار النظام » أقوال الباحثين فى ذلك الموضوع ص : ١٤٠ وما بعدها .

(٤) أخذ النظام كثيرا من آرائه عن الفلسفة المادية الطبيعية . انظر : « إبراهيم بن سيار النظام » ص ١١٢ وما بعدها .

٢ — جاء فى كتاب الحيوان : « وكان أبو إسحاق يزعم أن ضرار[1] بن عمرو، قد جمع فى إنكاره القول بالكمون، الكفرَ والمعاندةَ، لأنه كان يزعم أن التوحيد لا يصح [إلا[2]] مع إنكار الكمون ، وأن القول بالكمون لا يصح إلا بأن يكون فى الإنسان دم ، وإنما هو شىء تخلق عند الرؤية . قال : وهو كان يعلم يقينا أن جوف الإنسان لا يخلو من دم . قال : ومن زعم أن شيئا من الحيوان يعيش بغير الدم ، أو شىء يشبه الدم فواجب عليه أن يقول بإنكار الطبائع[3] ويدفع الحقائق بقول جهم فى تسخين النار ، وتبريد الثلج ، والإدراك والحس، والغذاء، والسم، وذلك باب آخر فى الجهالات . ومن زعم أن التوحيد لا يصلح إلا بألا يكون فى الإنسان دم، وإلا بأن تكون النار لا توجب الإحراق والبصر الصحيح لا يوجب الإدراك ، فقد دل على أنه فى غاية النقص والغباوة أو فى غاية التكذيب والمعاندة . وقال أبو إسحاق : وجدنا الحطب عند انحلال أجزائه، وتفرق أركانه التى بنى عليها ، ومجموعاته التى ركب منها وهى أربع : نار ودخان وماء ورماد ، ووجدنا للنار حراً وضياء ، ووجدنا الماء صوتاً، ووجدنا للدخان طعما ولونا ورائحة ، ووجدنا للرماد طعما ولونا ويبساً ، ووجدنا للماء السائل

---

(١) ضرار هذا ، هو رئيس فرقة الضرارية التى تدين بمذهب الجبر .

(٢) كلمة «إلا» غير موجودة بالأصل، وقد أضافها المحقق لأنه رأى أن الكلام لا يستقيم بدونها على اعتبار أن الزعم هو الضرار . وفى رأيى أن الكلام يستقيم بدون هذه الكلمة على اعتبار أن الزعم هو للنظام نفسه، وهذا أوجه؛ لأن هذه الجملة ستكون بمثابة التعليل لما قبلها؛ أى أن النظام كان يزعم أن ضرارا قد جمع فى إنكاره القول بالكمون الكفر والمعاندة لأنه أى النظام كان يزعم أن التوحيد لا يصح مع إنكار الكمون، فالكلام على هذه الصورة منطقى ولا يحتاج إلى زيادة .

(٣) يعنى إنكار طبائع الأشياء التى ركبت فيها ، كإنكار حرارة النار وبرودة الثلج ، وقد كان جهم بن صفوان رئيس الجبرية ، هو أول من قال بإنكار الطبائع ؛ فقال : ليس فى الشجرة طبيعة الإثمار، ولا فى الماء طبيعة الجرى، ولا فى الأرض طبيعة الإنبات ؛ وإنما نسبة هذه الأشياء إلى الشجرة والماء والأرض نسبة مجازية، والفاعل الحقيقى هو الله . (انظر : الملل والنحل: ج ١ — حديث الجهمية) .

من كل واحد من أصحابه[١] ثم وجدناه ذا أجناس ركبت من المفردات ، ووجدنا الحطب ركب على ما وصفنا ، فزعمنا أنه ركب من المزدوجات ولم يركب من المفردات[٢] » .

هذه صورة أولى من صور دفاع النظام عن الكمون ، ورده على الذين ينكرونه ، والقضية كما نرى واضحة من أول الأمر ؛ فالمسألة خلاف بين النظام وضرار فى إثبات الكمون وإنكاره وعلاقة ذلك بالتوحيد ، فالنظام يرى أن من ينكر الكمون كافر معاند ، ولا يصح التوحيد مع إنكار الكمون وضرار ينكر الكمون ويجد أن فى إثباته تنافيا مع التوحيد ؛ لأن القول بالكمون يقتضى القول بإثبات الإحراق للنار مثلا ، وإثبات الطبائع للأشياء يقتضى وجود فاعلين مع أن الفاعل الأصلى الواحد هو الله[٣] هذه هى وجهة ضرار . فما هى وجهة النظام ؟ وما علاقة القول بالكمون بتقرير عقيدة التوحيد ؟ ؟ .

لعل هذه العلاقة آتية من أن اجتماع الطبائع المتضادة فى جسم واحد كاجتماع النار والماء مثلا فى الحطب قبل إحراقه ، وقهر هذه الطبائع على وجودها فى هذا الجسم الواحد مع ما بينها من نفرة وتضاد ، يدل على أن هناك قاهرا قهرها على ذلك وهو الله[٤] وهذا قريب كل القرب مما سبق أن قرره النظام فى مناظرته المنانية الذين يقولون بأصلين قديمين لا يختلطان ولا يمتزجان ، وهما النور والظلمة حيث قال لهم : « فإذا كانا – أى النور والظلمة – ، على ما وصفتم (أى من عدم

---

(١) هذه العبارة غير واضحة هكذا ، ويبدو أن هناك حذفا لا يتم الكلام بدونه ولعله مفعول وجدنا .

(٢) الحيوان : ج ٥ ص ١١ .

(٣) انظر : تفصيل مذهب الجهمية فى : الفصل لابن حزم : ج ٥ ص ١٤ وما بعدها والفرق بين الفرق ص ١٩٩ والملل والنحل ج ١ ص ١٠٩ .

(٤) انظر : « إبراهيم بن سيار النظام » ص : ١٥٧ .

الامتزاج والاختلاط) فكيف امتزجا وتداخلا واجتمعا من تلقاء أنفسهما ، وليس فوقهما قاهر قهرهما ولا جامع جمعهما[1] . . . الخ».

ففى ضوء هذه الفكرة ، أخذ النظام يقرر مبدأ الكمون بصورة كثيرة مختلفة تدل على مبلغ إيمانه بهذا المبدأ ، كما تدل على مبلغ ثقافته وغزارة معلوماته. من هذه الصور ، تلك الصورة التى قدمناها وهى صورة الحطب عند انحلال اجزائه وتفرق أركانه التى بنى عليها ، ومجموعاته التى ركب منها وهى: النار والدخان والماء والرماد فإنه بعد انحلال هذه الأجزاء بالإحراق ، وظهور ما فيها من ألوان وطعوم وروائح وما بينها من تضاد ، وجد أن الحطب يتكون منها ، وأنها كانت كلها كامنة فيه ؛ ثم يستمر فى هذه الصورة بقوله : « وإن زعم (يعنى منكر الكمون) أنه إنما أنكر أن تكون النار كانت فى العود ، لأنه وجد النار أعظم من العود ، ولا يجوز أن يكون الكبير فى الصغير ، وكذلك الدخان ، فليزعم أن الدخان لم يكن فى الحطب وفى الزيت وفى النفط ، وإن زعم أنهما سواء ، وأنه إنما قال بذلك لأن بدن ذلك الحطب لم يكن يسع الذى عاين من بدن النار والدخان ، فليس ينبغى لمن انكر كونها من هذه الجهة ، أن يزعم أن شرر القداحة والحجر لم يكونا كامنين فى الحجر والقداحة[2] » .

فالنظام يلاحق خصمه بالحجة الدامغة مهما قدم له من مزاعم ؛ فهو إن أنكر كمون النار والدخان فى عود الحطب لأن حجم النار والدخان أكبر من حجم عود الحطب ، ولا يعقل أن يكمن الكبير فى الصغير ، فإنه لا يستطيع أن يقول إن جسم الشرر كان أكبر من جسم الحجر والقداحة ؛ فهو إن سلم لخصمه زعما من مزاعمه ، فما ذلك إلا ليوقعه بالحجة التى لا يستطيع منها فرارا .

---

(١) الانتصار : ص : ٣٢ .

(٢) الحيوان : جـ ٥ ص ١٢ .

ثم يمضي النظام بعد ذلك في تقريره لمبدأ الكمون بصور مختلفة[١] يستعين فيها بثقافته العميقة الغزيرة، وهو في جهده هذا يرمي إلى غاية واحدة هي إثبات وحدانية قديمة لا تقبل المشاركة أو التعدد .

وهكذا كان رجال المعتزلة في جدلهم ومناظراتهم، يهدفون إلى الدفاع عن آرائهم ومبادئهم التي كانوا يعتقدون أنها روح الإسلام وجوهره، وهم في ذلك الميدان كانوا أشداء أقوياء، لا يتململون ولا يضعفون، يسندهم المنطق السديد والحجة الدامغة .

وهذه بعض مواقف أخرى من الجدل لبعض رجال المعتزلة، يدافعون عن مبادئهم ومعتقداتهم .

نموذج من جدل ثمامة بن أشرس[٢] :

١ — « قال ثمامة يوما للمأمون : أنا أبين لك القدر بحرفين وأزيد حرفا للضعيف . قال : ومن الضعيف ؟؟ قال : يحيى بن أكثم . قال: هات . قال: لا تخلو أفعال العباد من ثلاثة أوجه . إما كلها من الله ولا فعل لهم، لم يستحقوا ثوابا ولا عقابا ولا مدحا ولا ذما، أو تكون منهم ومن الله، وجب المدح والذم لهم جميعا، أو منهم فقط، كان لهم الثواب والعقاب والمدح والذم . قال: صدقت[٣] . »

من المبادىء المقررة عند المعتزلة، نفي القدر وإثبات حرية الإرادة الإنسانية التي هي مناط التكليف، وبمقتضاها يستحق الإنسان المدح والذم، والثواب أو العقاب، وهم في هذا على طرفي نقيض مع الجبرية الذين يذهبون إلى أن أفعال العباد كلها من الله

---

(١) انظر الحيوان من ص ٦ إلى ٢٣ .

(٢) هو رأس من رءوس المعتزلة، وصاحب فرقة منهم تنسب إليه وتعرف بالثمامية . يقول عنه المرتضى : «كان واحد دهره في العلم والأدب، وكان جدلا حاذقا » المنية والأمل : ص ٣٥

(٣) المنية والأمل : ص ٣٥ .

والإنسان كالريشة فى مهب الريح، لاحرية له فى أفعاله ولا إرادة . وثمامة هنا يدافع عن هذا المبدأ بأسلوب جدلى منطقى لا يحتمل المناقضة ؛ فهو يضع القضية فى صورها العقلية الممكنة ، وهى أن الفعل الصادر من العبد إما لله وحده ، وإما للعبد وحده وإما لله والعبد معا . فإذا كان لله وحده أى من خلقه هو ، فان العبد لا يستحق بفعله هذا مدحا ولاذما ، ولا ثوابا ولا عقابا ، لأن الإنسان إنما يستحق شيئا من ذلك بمقتضى أفعال قام بها هو . واذا كان لله والعبد استحقا معا المدح والذم ، وإذا كان للعبد وحده ، استحق هو المدح والذم والثواب والعقاب . وهذه هى الصورة الممكنة التى تستقيم فى العقل ، لأن الأفعال إذا كانت مخلوقة لله ، فلا معنى لأن يثاب الإنسان أو يعاقب على أفعال ليست من خلقه ، فهو إنما يثاب أو يعاقب بمقتضى أفعال قام بها هو بمحض إرادته واختياره . وإذا كانت هذه الأفعال من خلق الله والعبد معا فان المنطق والعدل يقتضيان أن يكون الثواب والعقاب قسمة بينهما ، إذ أن من شارك فى عمل تحمل نتيجته ، وهذا الفرض مستحيل بطبيعة الحال لما يترتب عليه .

اذن لم يبق مقبولا فى المنطق غير الصورة الأخيرة ، وهى أن أفعال العباد مخلوقة لهم وحدهم ، وهذا ما قصد ثمامة تقريره .

وهذه القضية — قضية أفعال العباد وكونها مخلوقة لله أو مخلوقة للعبد — من القضايا الخطيرة التى احتلت مكانا فسيحا من مناقشات المتكلمين من معتزلة وجبرية وسنية ، وليس هنا مجال عرض هذه المناقشات أو عرض ما انتهت إليه من أحكام ، وإنما الذى قصدنا اليه هنا ، هو عرض نماذج مختلفة للمجالات التى استخدم فيها المعتزلة مقدرتهم الجدلية ، وكيف أن المجال الأول من هذه المجالات هو الدفاع عن قضاياهم الدينية ومذاهبهم الكلامية .

٢ — « قال أبو العتاهية لثمامة بين يدى المأمون وكان كثيرا ما يعارضه بقوله فى الإجبار : أسألك عن مسألة : فقال له المأمون : عليك بشعرك . فقال له

إن رأى أمير المؤمنين أن يأذن لى فى مسألة ويأمره بإجابتى . فقال له : أجبه إذا سألك . فقال : أنا أقول إن كل ما فعله العباد من خير وشر فهو من الله وأنت تأبى ذلك . فمن حرك يدى هذه؟ وجعل أبو العتاهية يحركها فقال له ثمامة : حركها من أمه زانية . فقال : شتمنى والله يا أمير المؤمنين. فقال ثمامة : ناقض الماص « بَظر أمه » والله يا أمير المؤمنين . فضحك المأمون وقال له : ألم أقل لك أن تشتغل بشعرك وتدع ماليس من عملك ؟ قال ثمامة : فلقينى بعد ذلك فقال : أما أغناك الجواب عن السفه ؟ فقلت : إن من أتم الكلام ما قطع الحجة ،وعاقب على الإساءة وشفى من الغيظ،وانتصر من الجاهل[1] » .

إن ثمامة فى هذا الموقف مناظر بارع، يفحم أبا العتاهية ويكشفه من أيسر الطرق وأقربها ، ويحمله نتيجة إلحاحه ولجاجه فى مسألة لا قبل له بها ، إنه قدنا قض نفسه ودل على عدم يقينه بمبدئه لما اعتبر أن الشتم قد وجه إليه هو ، لأن هذا يعنى أنه اعتبر أنه هو الذى قام بتحريك يده ، وفى هذا رجوع عن مذهبه فى أن الأفعال كلها من الله . ولقد أفلح ثمامة فى اصطياده أبا العتاهية بهذه الطريقة ، وإن كان فيها تطرف ومجانه ، حيث قد قذف الرجل فى أمه لأنه كان متيقنا من أنه هو الذى حرك يده . ولكن هذا لا يستغرب من رجل كثمامة فكه خفيف الروح منادم الخلفاء اشتهر بالدعابة وانتهاز الفرصة للتظرف والتندر . إن ثمامة هو أول رجل من المعتزلة أدخل الفكاهة والمجون فى كلامه ، ثم بنى عليه الجاحظ حتى أصبح ذلك ظاهرة عنده تعتبر من خصائص أدبه .

نموذج من جدل أبى على الجبائى :

١ — قال المرتضى : « وكان على حداثة سنه معروفا بقوة الجدل . حكى

---

(١) الأغانى : ج ٣ ص ١٢٤ .

القطان أنه : اجتمع جماعة لمناظرة فانتظروا رجلا منهم فلم يحضر ، فقال بعض أهل المجلس : أليس هنا من يتكلم ؟ وقد حضر من علماء المجبرة رجل يقال له صقر ، فإذا غلام أبيض الوجه ، زج نفسه فى صدر صقر وقال له . أسألك ؟ فنظر إليه بعض الحاضرين وتعجبوا من جرأته مع صغر سنه فقال : هل الله تعالى يفعل العدل ؟ قال نعم . قال أفنسميه بفعله العدل عادلا ؟ قال: نعم . قال : فهل يفعل الجور ؟ قال نعم . قال : أفنسميه جائرا . قال: لا . فيلزم ألا نسميه بفعله العدل عادلا فانقطع[1] » .

الموقف هنا بين رجل من الجبرية وصبى من المعتزلة ، والخلاف بينهما معروف وهو أفعال العباد ، وتدور مناقشة يسيرة يفحم فيها صبى المعتزلة عالم المجبرة الكبير . لقد كانت مناقشة قصيرة حول سؤال وجواب ، ولكنها كانت منطقية تدل فعلا على أن عقل المعتزلة قد مرن على الجدل ، وتدرب على أسلوب التناظر يستوى فى ذلك صبيانهم ورجالهم ، فالبيئة التى كانت لا تنتهى فيها المناقشات كفيلة بأن تعلم أهلها أساليب الحوار والجدل .

نموذج من جدل أبى القاسم البلخى الكعبى :

أبو القاسم البلخى، من المعتزلة الذين عاشوا فى القرن الرابع حيث توفى سنة ٣١٩ هـ. وكان عالما جليلا ذا مهابة واحترام فى مجالس المتكلمين فى بغداد . روى المرتضى : « أنه حضر مجلس أبى أحمد المنجم . والمتكلمون مجتمعون ، فعظموه غاية الإعظام ، ولم يبق أحد إلا قام ، ودخل يهودى فتكلم معه بعضهم فى نسخ الشرائع ، وبلغوا موضعا حكموا أبا القاسم فيه فقال لليهودى : إن الكلام عليك . فقال اليهودى : وما يدريك ما هذا ؟ . فقال أبو القاسم : أتعلم ببغداد مجلسا أجل من هذا ؟ قال لا . قال: أفتعلم أحدا من المتكلمين لم يحضره؟ . قال: لا . قال: أفرأيت أحدا لم يعظمنى؟

(١) المنية والأمل : ص ٤٥ ، ٤٦ .

قال : لا . قال : أفتراهم فعلوا هذا وأنا فارغ[1] ؟؟ » .

ليست هذه المناقشة علمية ، ولا تتصل بمذهب أو رأى، ولكنها تؤكد لنا الصورة التى عرفناها عن عقلية المعتزلة فى القرن الثالث ، وكيف أن هذه العقلية جدلة بطبيعتها ، وأن طريقتها فى الجدل تتقارب على منهج واحد ؛ فهى تستخدم فى الاقناع وسيلة عرض المقدمات البديهية المسلمة التى يمكن أن تؤدى إلى النتيجة المرجوة من غير تعسف الخصوم أو معاندتهم . فوقف أبى القاسم مع هذا اليهودى وطريقة حواره معه ، تذكرنا تماما بموقف أبى الهذيل العلاف مع الرجل الذى جاء ليسأله عن أشياء أشكلت فى القرآن

١ — حكى المرتضى عن أبى القاسم قال : « وصل إليه رجل من السفسطائية راكبا على بغل ، فدخل عليه فجعل ينكر الضروريات ويلحقها بالخيالات ، فلما لم يتمكن من حجة يقطعه . قام من المجلس موهما أنه قام فى بعض حوائجه ، فأخذ البغل وذهب به إلى مكان آخر ، ثم رجع لتمام الحديث ، فلما نهض السفسطائى للذهاب ولم يكن قد انقطع بحجة عنده ، طلب البغل حيث تركه فلم يجده ، فرجع إلى أبى القاسم وقال : إنى لم أجد البغل . فقال أبو القاسم : لعلك تركته فى غير هذا الموضع الذى طلبته فيه وخيل لك أنك وضعته فى غيره ؛ بل لعلك لم تأت راكبا على بغل ، وإنما خيل إليك تخييلا ، وجاء بأنواع من هذا الكلام . فأظن أنه ذكر أن ذلك كان سببا فى رجوع السفسطائى عن مذهبه وتوبته عنه[2] »

إن أبا القاسم هنا يستخدم وسيلة عملية لإقناع خصمه ، فخصمه رجل من السفسطائية الذين قلما يقنعون بالجدل والمناقشة ، فالمعروف عنهم أنهم جدلون مغالطون يذهبون بالكلام كل مذهب ، ولكن أبا القاسم لم ييأس من إقناعه ، فقد لجأ إلى وسيلة عملية يقنع بها خصمه فى ثبوت حقائق الأشياء ، فمن مذاهب السفسطائية

---

(١) المنية والأمل : ص ٥١ .
(٢) نفس المصدر .

إنكار الحقائق الذاتية للكائنات ، لقد عمد أبو القاسم إلى بغل السفسطائي، ونقله من مكانه ،حتى إذا هم بالانصراف أخذ يبحث عنه فلم يجده ، وهنا وجد أبو القاسم حجته على صاحبه . فلقد قال له : لعلك تركته فى موضع وخيل إليك أنك تركته فى هذا الموضع ؛ بل ربما قد خيل إليك أنك جئت راكبا على بغل وأنت فى الحقيقة لم تأت راكبا على بغل ، وهنا أدرك السفسطائى وهمه فى مذهبه ورجع عنه .

وبعـــد :

فهذه صور مختلفة من مواقف الجدل عند المعتزلة فى دفاعهم عن دينهم ومذهبهم ،ولقد رأينا أنهم كانوا فى ذلك المجال غاية فى القوة والصلابة والتمكن ، فلم تلن لهم قناة أو تضعف لهم عزيمة ، وإنما كانوا بذكائهم المتقد،وذهنهم الحاد ،وثقافتهم الخصبة، ومقدرتهم المنطقية الفائقة يسيطرون دائما على خصومهم ،ويضطرونهم إلى الانقياد والتسليم . وطالما كانت وسيلتهم هذه سببا فى إخضاع عقول جبارة ،لم يكن لها أن تخضع لولا ما بدا لها من قوة الحجة و براعة الدليل .

وقد يقال إن تلك الصور المختلفة التى عرضناها من نثر المعتزلة فى باب الجدل، تفتقد كثيرا من العناصر الأدبية الهامة، كالخيال الخصب،والصورة البيانية الرائعة ، والتراكيب الأدبية والألفاظ المنتقاة إلى آخر هذه القيم الفنية التى تتصل بالجانب الشكلى فى الأدب ، والتى تكون فى مجموعها عنصرا مهما من عناصر جماله وروعته ، قد يقال هذا ، وحينئذ فإن تلك الصور يجب أن تدخل فى الأدب بمفهومه الواسع العام لا بمفهومه الخاص .

وهذا صحيح إلى حد كبير ، ولكن الذى سوغ فى نظرنا عرض هذه الصور ودراستها ، هو أنها تعطينا صورة عن لون جديد فى الأسلوب النثرى لم يكن موجودا من قبل،وأن تأثر المعتزلة بمناهج السفسطائيين فى الجدل والمناقشة، هو الذى

طبع أساليبهم بذلك الطابع الذى استعانوا به إلى حد كبير فى الدفاع عن قضاياهم ومذاهبهم التى كانت هى شغلهم الشاغل ، وبهذا الاعتبار يمكن القول : بأن المعتزلة بأسلوبهم الجدلى هذا ، قد وضعوا معالم ظاهرة جديدة فى النثر العربى لم تكن موجودة من قبل . إن هذه الظاهرة تمثل يقظة الفكر الإسلامى ونضجه وخصوبته ، كما تمثل انطلاقه وحيويته وقابليته للتطور ؛ فإذا كانت الخطبة العاطفية فى وقت ما صالحة للدعاية الدينية ، فإنها قد لا تصلح فى وقت آخر . وإذا أجدت مع قبيل من الناس ، فإنها قد لا تجدى مع قبيل آخر ؛ فهل كانت تجدى مثلا خطب الحسن البصرى والفضل الرقاشى ؛ بل وخطب زياد والحجاج فى إقناع هذه العقول المثقفة الواعية التى كان يقف أمامها المعتزلة صامدين ؟ . وهل كانت تستطيع العظات الدينية مع ما فيها من انفعال وعاطفة ، أن تفحم المخالفين والمعاندين من أعداء الإسلام الذين درسوا المنطق والفلسفة ، وتزودوا بمختلف الثقافات العقلية ؟ أعتقد أنه كان لابد من وسيلة أخرى للدفاع عن الاسلام والوقوف فى وجه هؤلاء الخصوم الاشداء . ولقد حقق المعتزلة بثقافتهم واستعدادهم هذه الوسيلة التى كانت مورد ثروة جديدة للنثر العربى من ناحية أفكاره وموضوعاته ومعانيه ، ولسنا نبالغ إذا ذهبنا إلى القول بأن الطابع العقلى الذى كانت تتسم به أساليب بعض الشعراء والكتاب فى القرنين الثانى والثالث بل والقرن الرابع أيضا ، كان فى معظم أمره متأثرا بتلك النزعة العقلية التى عرف بها المعتزلة .

إن هذه النماذج التى سقناها من جدل المعتزلة فى دفاعهم عن دينهم ومعتقداتهم ، تعطينا صورة عن نمط جديد من النثر العربى يخالف فى جوهره الأنماط النثرية الأخرى التى كانت مألوفة من قبل . فلقد كانت هذه الأنماط تستوحى فى موضوعاتها وأفكارها ثقافة معينة هى الثقافة العربية الأصيلة التى كانت تتسم فى عمومها بالبساطة والوضوح والميل إلى الطابع الخطابى ؛ ولكن

ذلك النمط الجديد الذى نراه عند المعتزلة ، كان يستوحى ثقافة أخرى جديدة، تلك هى الثقافة العقلية التى يغلب عليها الطابع البرهانى المنطقى .

ولقد سبق أن أشرنا إلى، أن المعتزلة كما كانوا ظاهرة عقلية جديدة كانوا كذلك ظاهرة أدبية جديدة ، تحمل فى ثناياها معالم ذلك العقل الجديد .

إن أسلوب الجدل عند المعتزلة ،هو أول ظاهرة نستطيع أن نحس فيها خصائص الاعتزال، كمذهب ، فلقد وضحت فيه معالم تلك الثقافة العقلية التى اعتمد عليها واتسم بها .

فلقد رأينا إلى أى حد قد أنضجت هذه الثقافة عقول المعتزلة ، وأخصبت أفكارهم ، وأمدتهم بطاقات ذهنية ضخمة أعانتهم على الدفاع عن دينهم ومبادئهم بتلك الطريقة الفذة .

إن ذلك الأسلوب — من ناحية شكله ـ لا يستخدم لوناً من ألوان المحسنات اللفظية كالسجع أو الازدواج أو الجناس أو المقابلة أو غيرها من الفنون البديعية التى كانت تشيع كلها أو بعضها فى الأساليب العربية من قبل ، وذلك لأن تقرير الأفكار بالطريقة البرهانية، لا يسمح باستخدام هذه الأشياء التى هى أكثر اتصالا بالجانب الشكلى .

على أن المعتزلة كانوا فى كافة أساليبهم لا يستخدمون هذه الأشياء إلا حيث يتطلبها المقام . ولقد مر بنا رأى الجاحظ فى السجع ، ومتى يكون مقبولا ومتى يكون مرذولا .

على أية حال ،لقد كان مجال الجدل عند المعتزلة ، هو المجال الذى تتضح فيه شخصيتهم الثقافية الخاصة ،وطابعهم الفكرى المستقل .

وسنعرض الآن صوراً أخرى من جدلهم فى موضوعات أخرى غير الدفاع عن الدين والمناقشة حول المبادىء ، كيما تتأكد لنا هذه الحقيقة .

ب — جدلهم فى الموضوعات الأخرى :

لم تكن هذه الطاقة الجدلية عند المعتزلة مقصورة على مناقشاتهم الدينية أو مناظراتهم المذهبية فحسب ؛ بل لقد أصبحت طابعاً اتسم به معظم نشاطهم الأدبى .

الكلام فى الشىء ونقيضه :

وأول ما نراه من ذلك مقدرتهم على الكلام فى الشىء ونقيضه ؛ فهم يتحدثون عن الشىء الواحد ذماً ويتحدثون عنه مدحاً ، بطاقة واحدة ودرجة متفقة فى القوة وخصوبة المعانى وجودتها ، وهذا يدل على مدى ما منحته عقولهم من مرونة ، وما زخرت به من ثقافة واسعة تمدهم بما يشاءون من المعانى والصور فى أى مجال يريدون .

ولقد لفتت هذه الظاهرة نظر الكتاب والمؤرخين القدماء ، فأشادوا بها وتحدثوا عنها . يقول ابن قتيبة عن الجاحظ : « .... ثم نصير إلى الجاحظ وهو آخر المتكلمين ،والمعاير على المتقدمين ،وأحسنهم للحجة استثارة،وأشدهم تلطفاً لتعظيم الصغير حتى يعظم ، وتصغير العظيم حتى يصغر ، ويبلغ به الاقتدار إلى أن يعمل الشىء ونقيضه ، ويحتج بفضل السودان على البيضان ، وتجده يحتج مرة للعثمانية على الرافضة ، ومرة للزيدية على العثمانية وأهل السنة ، ومرة يفضل علياً رضى الله عنه ومرة يؤخره[1] ... إلخ »

فهذه الكلمة تعتبر تقريراً لهذه الظاهرة عند الجاحظ ، واعترافاً بقوة عقله ومرونة ذهنه ،ومقدرته على تفتيق المعانى والتصرف فى وجوه الكلام على الصورة التى يريدها ؛ فهو إن شاء عظم الصغير حتى يعظم ،وإن شاء صغر العظيم حتى يصغر .

(١) تأويل مختلف الحديث — ابن قتيبة — ١ ص ٧٢ .

وليس الجاحظ وحده هو الذى اختص بهذه الظاهرة ، ولكنها كانت شائعة عند كثير من رجال المعتزلة . فلقد حكى عن النظام أن أباه جاء به وهو حدث إلى الخليل ابن أحمد ليتعلم منه : « فقال له الخليل يوما ليمتحنه، وفى يده قدح زجاج: يابنى . صف لى هذه الزجاجة فقال : أبمدح أم بذم ؟ فقال : بمدح قال : نعم . تريك القذى وتقيك الأذى ولا تستر ما وَرِى . قال فذمها . قال : سريع كسرها ، بطىء جبرها. قال فصف هذه النخلة، وأومأ إلى نخلة فى داره فقال : أبمدح أم بذم ؟ قال بمدح . قال : حلو مجتناها، باسق منتهاها، ناضر أعلاها قال : فذمها . قال . هى صعبة المرتقى، بعيدة المجتنى، محفوفة بالأذى . فقال الخليل : يابنى نحن إلى التعلم منك أحوج . (قال المرتضى) . وهذه بلاغة حسنة من النظام ، لأن البلاغة هى وصف الشىء ذما أو مدحا بأقصى ما يقال فيه[1] » .

لقد استطاع النظام أن يمدح الزجاجة والنخلة بأخص ما فيهما من صفات المديح، وأن يذمهما بأخص ما فيها من صفات الذم بأسلوب رشيق ولفظ أنيق وبديهة حاضرة ، حتى لقد حظى بإعجاب عالم من أجل علماء العربية هو الخليل بن أحمد وجعله يشهد له هذه الشهادة العظيمة بقوله : يابنى نحن إلى التعلم منك أحوج .

والجاحظ يفتن فى هذا المجال افتنانا عظيما ، ويورد فى كلامه المعانى المتناقضة والحالات المتباينة ، ثم يبرهن عليها جميعا ويخلع عليها من قوة بيانه ودقة جدله ما يجعلها كلها تستقيم فى الذهن وتتلاءم فى الحس . إنه يعرض الصورة ثم يأخذ فى الاحتجاج لها والبرهنة عليها ، حتى ليخيل إليك أنه لا يعقل سواها ولا يقبل غيرها ، ثم هو لا يدعك على إيمانك بمنطقه وقوة برهانه ، حتى يعرض عليك صورة أخرى تناقضها ، فإذا به يأخذ فى الاحتجاج لها والبرهنة عليها ، حتى ليخيل إليك أنه لا يعقل سواها ولا يقبل غيرها. تمده فى كل ذلك ثقافة غزيرة، ومعان خصيبة، و بيان رائع ، ومنطق سديد

---

(١) أمالى المرتضى : جـ ١ ص ١٣٣ ، ١٣٤ .

وإليك صورة من افتنان الجاحظ فى ذلك المضمار . إنه يتحدث عن بخيل من بخلائه يدعى « تمام بن جعفر » كان على ما يصفه الجاحظ « . . بخيلا على الطعام مفرط البخل ، وكان يقبل على من أكل خبزه بكل علة، ويطالبه بكل طائلة وحتى ربما استخرج عليه أنه كان حلال الدم[١] » فهو يصور لنا مبلغ بخله ودرجة حرصه على الطعام بطريقة رائعة فريدة فيقول : « وكان إن قال له نديم له : ما فى الأرض أحد أمشى منى ، ولا على ظهرها أحد أقوى على الحضْر[٢] منى قال : وما يمنعك من ذلك وأنت تأكل أكل عشرة؟ وهل يحمل الرِّجْل إلا البطن؟ لاحمد الله من يحمدك . فإن قال: لا والله إن أقدر أن أمشى، لأنى أضعف الخلق عنه، وإنى لأنبهر من مشى ثلاثين خطوة . قال : وكيف تمشى وقد جملت فى بطنك ما يحمله عشرون حمالا ؟ وهل ينطلق الناس إلا مع خفة الأكل ؟ وأى بطين يقدر على الحركة ؟ وإن الكظيظ ليعجز عين الركوع والسجود ، فكيف بالمشى النكير[٣] ؟ فإن شكا ضرسه وقال : ما نمت البارحة من وجعه وضرباته قال : عجبت كيف اشتكيت واحدا وكيف لم تشتك الجميع ا وكيف بقيت إلى اليوم فى فيك حاكة ؟ وأى ضرس يقوى على الضرس والطحن ، والله إن الأرحاء السورية لتكل ، وإن الميجان[٤] الغليظ ليتعبه الدق ، ولقد استبطأت لك هذه العلة . أرفق فإن الرفق يمن ، ولا تخرق بنفسك فإن الخرق شؤم . وإن قال : لا والله إن اشتكيت ضرسا لى قط ، ولا تجاجل لى سن عن موضعه منذ عرفت نفسى . قال : يامجنون لأن كثرة المضغ تشد العمور ، وتقوى الأسنان وتدبغ اللثة وتغذو أصولها ، وإعفاء الأضراس من المضغ يريحها ، وإنما الفم جزء من الإنسان ، وكما أن الإنسان نفسه

---

(١) البخلاء : ج ٢ ص ٣١ .

(٢) الحضر : العدو .

(٣) النكير : الشديد الصعب.

(٤) الميجان : المدق .

إذا تحرك وعمل قوى ، وإذا طال سكوته تفتح واسترخى ، فكذلك الأضراس . ولكن رفقا، فإن الإتعاب ينقص القوة ، ولكل شىء مقدار ونهاية ، فهذا ضرسك لا تشتكيه ، بطنك أيضا لا تشتكيه . فإن قال : والله إن أروى من الماء ، وما أظن أن فى الدنيا أحدا أشرب منى الماء . قال : لا بد للتراب من ماء ، ولا بد للطين من ماء يبله ويرويه ، أوليست الحاجة على قدر كثرته وقلته ؟ والله لو شربت ماء الفرات ما استكثرته لك ، مع ما أرى من شدة أكلك وعظم لقمتك ! ! تدرى ما قد تصنع ؟ أنت والله تلعب ، أنت لست ترى نفسك ، فسل عنك من يصدقك ، حتى تعلم أن ماء دجلة يقصر عما فى جوفك . فإن قال ، ماشربت اليوم ماء ألبتة ، وما شربت أمس بمقدار نصف رطل ، وما فى الأرض إنسان أقل شربا منى الماء . قال : لأنك لا تدع لشرب الماء موضعا ، ولأنك تكنز فى جوفك كنزا لا يجد الماء معه مدخلا ، والعجب لا تتخم ، لأن من لا يشرب الماء على الخوان لا يدرى مقدار ما أكل، ومن جاوز مقدار الكفاية كان حربا بالتخمة[1] .... إلخ »

ثم يمضى الجاحظ على هذه الوتيرة إلى آخر تلك الصورة الرائعة من جد له وقوة بيانه ، فهو يتنقل بالكلام من الشىء إلى نقيضه، ومن المعنى إلى ضده وهو فى كل حالة يورد من البراهين ما يؤيد موقفه ويخلق من المعانى ما يحتج لو جهته دون أن تحس معه بوهن أو ضعف ، فهو دائما قوى الحجة رائق اللفظ جيد العبارة خصب الفكرة .

هذا . ونحن نرجح أن للمعتزلة لاتصالهم بالفلسفة اليونانية قد تأثروا بمنهج السفسطائيين فى ذلك المضمار ، فهولاء كانوا يتعلمون البلاغة وفن القول، ليمرنوا على الجدل والمناقشة ، ومناظرات سقراط للسفسطائيين فى المشكلات الفلسفية المختلفة تعطينا فكرة عن ذلك الطابع الذى كانت تتسم به مناقشات السفسطائيين[2]

---

(١) البخلاء : ج ٢ ص ٣١ وما بعدها .

(٢) أنظر : جمهورية افلاطون تعريب حنا خباز ص ٢٣ وما بعدها .

جـ — صور أخرى من جدل المعتزلة وبداهتهم :

١ — ويروى أن صالح بن عبد القدوس مات له ولد، وكان شديد الجزع عليه فاتى أبا الهذيل العلاف، فقال له أبو الهذيل : « لا أعرف لجزعك عليه وجها إذا كان الإنسان عندك كالزرع . قال صالح : يا أبا الهذيل : إنما أجزع عليه لأنه لم يقرأ كتاب الشكوك، فقال له : كتاب الشكوك ما هو ياصالح ؟ قال : هو كتاب قد وضعته ، من قرأه يشك فيما كان حتى يتوهم أنه لم يكن ، ويشك فيما لم يكن حتى يتوهم أنه قد كان . فقال له أبو الهذيل : فشك أنت فى موت ابنك ، واعمل على أنه لم يمت ، وإن كان قد مات ، وشك أيضا فى قراءته كتاب الشكوك وإن كان لم يقرأه[١] » .

٢ — ودخل أبو الهذيل يوما على الحسن بن سهل، وعنده فتى قد رفع الحسن مجلسه ، فقال أبو الهذيل : « من هذا الفتى الذى قد رفعه الأمير لنوفيه بمعرفته حقه ؟ قال : رجل من أهل النجوم . قال : من أهل صناعة الحساب أم الأحكام ؟ قال : الأحكام . قال ذلك عمل يبطل ، أفنسأله ؟ قال : سل . فأخذ أبو الهذيل تفاحة من بين يديه وقال : آكل هذه التفاحة أم لا ؟ قال : تأكلها . فوضعها أبو الهذيل وقال : لست آكلها قال : فتعيدها إلى يدك وأعيد النظر . فوضعها وأخذ غيرها ، فقال له الحسن : لم أخذت غيرها ؟ قال : لئلا يقول لى لا تأكلها فآكلها خلافا عليه فيقول : قد أصبت فى المسألة الأولى[٢] »

٣ — « كان سبب علة الجاحظ ، أنه حضر مائدة ابن أبى دؤاد ، وفى الطعام سمك ولبن ، وكان ابن بختيشوع حاضرا ، فنهاه عن الجمع بينهما ، فقال الجاحظ : إن السمك إن كان مضادا للبن ، فإنى إذا أكلتها دفع كل منهما ضرر الآخر ، وإن

(١) وفيات الأعيان : جـ ٣ ص ٣٩٦ وانظر المنية والأمل : ص ٢٧ وسرح العيون : ص ١٤٢ .

(٢) أمالى المرتضى : جـ ١ ص ١٢٦ .

كانا متساويين ، فكأنى أكلت شيئا واحدا . فقال ابن بختيشوع : أنا لا أحسن الكلام ، ولكن إن شئت أن تجرب فكل ، فأكل فأصابه فالج عظيم ونقرس [1] » .

وابن بختيشوع يتكلم هنا بلسان الطبيب ، وقد نهى الجاحظ عن الجمع بين السمك واللبن لعلمه أن فى الجمع بينهما ضررا ، وإصابة الجاحظ بعد ذلك بالفالج والنقرس دليل على صدق ما أشار به ابن بختيشوع .

ولكن الملاحظ أننا الآن نجمع أحيانا بين السمك واللبن ، ولا يترتب على ذلك شيء ، والانجليز يطبخون السمك باللبن ، ويضعون عليه الزبد ، ولا يصيبهم بذلك ضرر وهذه الملاحظة تجعلنا نقف موقف الشك من صدق هذه القضية من الناحية الطبية ، ولعل هذه الفكرة كانت شائعة إذ ذاك ، أو أن القصة كلها موضوعة للدلالة على قوة الجدل ، وأن المبالغة فيه تورد الإنسان أحيانا موارد التهلكة .

٤ — « قال أبو العيناء لابن أبى دؤاد : إن قوما من أهل البصرة قدموا إلى « سُرَّ من رأى » يدا علىَّ فقال : يد الله فوق أيديهم . فقلت : إن لهم مكرا . فقال : ولا يحيق المكر السيء إلا بأهله . فقلت : إنهم كثير . قال : كم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة بإذن الله والله مع الصابرين [2] . . . »

ويضيق بنا المقام هنا عن الإكثار من هذه النماذج من جدل المعتزلة وبداهتهم فى مختلف أغراضهم وشتى أحاديثهم ، وهذا القدر الذى ذكرناه يؤكد لنا ما سبق أن قررناه من أن المعتزلة كانوا فى ذلك الميدان قوة لا تدانيها قوة ، وأن طاقتهم الجدلية كانت تمدهم فى كل مجال بما يشاءون من ضروب الأفكار

---

(١) سرح العيون : ص ١٥٩ .

(٢) زهر الآداب : جـ ٣ ص ١١٧ .

ومختلف المعانى ، حتى لقد كاد الجدل يصبح طابعه تتميز به أساليبهم ، ومما لاشك فيه أن دراسة المعتزلة للمنطق والفلسفة كان لها — إلى جانب مقدرتهم البيانية وثقافتهم اللغوية — أكبر الأثر فى إنضاج عقولهم ، وتكوين ملكاتهم الجدلية على هذا النحو الذى رأينا . فالثقافة — كما قلنا — تخصب الفكر وتشحذ العقل وتمنح صاحبها الزاد الذى يمده دائما بالقدرة على أن يخلق ويبدع ، ويجادل ويقنع ويتصرف فى وجوه الكلام على الصورة التى يريد .

إن الطابع الجدلى فى نثر المعتزلة لم يكن — كما رأينا — مجرد لباقة فى المناقشة أو براعة فى استخدام الألفاظ ، وإنما كان أولا وقبل كل شىء ، خلاصة ثقافة عميقة خصبة تختلف فيها الموضوعات ، وتتنوع الأفكار ، وتبرز النزعات العقلية التى تقارن وتقيس وتستنبط ، وتجمع الأجزاء لتستخرج منها كلا ، والتى تبحث العرض والجوهر والكم والكيف والكل والجزء والجنس والنوع والروح والجسد والقدرة والطفرة والكمون ، وما إلى ذلك من مباحث دقيقة فى الفلك والطب والهندسة والرياضة والطبيعة والإنسان والحيوان .

إن هذه الثقافة الوسيعة بكل ما اشتملت عليه ، كانت هى الأساس الذى ارتكزت عليه عقلية المعتزلة ، وقامت عليه ملكاتهم ومواهبهم ؛ فهم فى نثرهم وبعض شعرهم يستمدون من هذه الثقافة ويأخذون منها ، وسوف يتأكد لنا أن أكثر ماغنى به أدبهم من موضوعات وأفكار ، كان انعكاساً لهذه الثقافة وأثراً من آثارها . لذلك فإننا لا نبعد إذا قلنا : إن أدب المعتزلة كان يمثل ظاهرة جديدة تتسم بجدة للموضوعات ، وغزارة الأفكار ، وخصوبة المعانى ، وروعة الأساليب .

رابعا : المعتزلة وفنون النثر الأخرى :

سبق أن ذكرنا فى بداية هذا الفصل ، أن المعتزلة على الرغم من انشغالهم بالدفاع عن دينهم ومبادئهم، لم تنقطع أسباب الصلة بينهم و بين الحياة ؛ بل لقد كانوا أو كان الكثير منهم، من أعمق الناس وعياً لها، و انفعالا بها، و إبرازاً لما بها من جوانب الخير والشر ، لقد وقفوا بثقافتهم الواسعة أمام الحياة يرصدون أحداثها ، ويتعمقون أسرارها ، ويعيشونها فى مختلف حدودها وأبعادها، وشتى صورها وأحوالها، فغنيت تجاربهم ، وانفعلت عقولهم ونفوسهم ، ثم كتبوا هذا كله من خلال ثقافة واعية وفنية رائعة وحس عميق بالحياة والناس ، و إنك لتحس فى ثنايا كتاباتهم بطعم خاص ، تتميز فيه ملامح ثقافتهم ، وحرية عقولهم ، وخصوبة أفكارهم ،وما إلى ذلك من السمات الخاصة التى تكون فى مجموعها ذلك الخط العريض الذى اختطوه فى طريق النثر العربى .

إذن لم يكن الجدل حول قضايا الدين ومذاهب الكلام هو كل ما يصل المعتزلة بفن النثر ، بل كانت لهم — إلى جانب ذلك الباب الواسع الذى ألممنا بطرف منه — صلة وثيقة بفنون النثر الأخرى وموضوعاته ؛ حتى ليمكن القول بأن النثر الفنى الذى خلفه لنا المعتزلة ، ممثلا فى آثار كبار رجالهم كالنظام والجاحظ وابن أبى دؤاد وأبى حيان التوحيدى والصاحب بن عباد ، قد استوعب كل ماشغل به عصرهم من موضوعات ، وأحاط بكل ما وعاه زمانهم من معارف ، وسجل ما يمكن أن يجول فى النفس الإنسانية من خواطر ، ونحن بهذا لا نطلق القول إطلاقا، أو نسرف فى الحكم إسرافا لايستند إلى دليل ، فالشواهد التى بين أيدينا لهذا النثر ، تجعلنا نقف مشدوهين أمام هذه العظمة العقلية التى تمثلت أسرار هذا الكون وحقائقه ، ثم أخرجتها لنا فكرا خصبا و بيانا رائعا .

لقد سجل المعتزلة فى نثرهم قضايا العقل وقضايا النفس ، وتحدثوا عن الطفرة والذرة ، كما تحدثو عن الشوق والحب ، وصوروا الحياة الاجتماعية بواقعها ، كما تغلغلوا إلى أعماق النفس الإنسانية فوصفوا أحوالها وكشفو أسرارها ، وكانوا فى كل مجال يستلهمون ثقافتهم، ويستوحون معارفهم ،فتميز أدبهم بعمق الفكرة وجدة المعنى وروعة الأسلوب ،وسنعرض الآن طائفة من تلك الموضوعات الكثيرة التى عالجها نثر المعتزلة ، لنرى ماهو الجديد الذى أضافوه إلى موضوعات النثر وفنونه وإلى أى حد يمكن اعتبار النثر عندهم مرحلة من مراحل التطور لها سماتها ومميزاتها الخاصة .

ا — الوصف : —

الوصف باب واسع من أبواب الأدب العربى ، شغل منه على طول مراحل التاريخ مكانا فسيحا وجانبا ضخما ، فالشاعر فى الجاهلية يصف الفرس والناقة والرمح والحرب، ومواقف البطولة ومشاهد الطبيعة، ولواعج النفس وأشواق الحب. وفى العصور الإسلامية يصف — فوق هذا — حياته الزاهية من رياض وبساتين وجوار ومجالس غناء وشرب ، وما إلى ذلك من المظاهر الحضارية التى ازدهت بها البيئات العربية بعد الفتوحات الإسلامية ؟

فما مكان المعتزلة من هذا الباب الواسع ؟ وما هو الجديد الذى يمكن أن تتميز به شخصيتهم الأدبية ؟

الحق أن المعتزلة قد افتنوا فى هذا الباب افتنانا، وأبدعوا إبداعا، وأتو بالجديد الذى لم يسبقوا إليه ، إننا فى باب الوصف عند المعتزلة نحس بنمط جديد لا يقف عند حدود الهيئات المشاهدة ، ولا يكتفى بإبراز الصفات السطحية المحدودة ، وإنما نجد الخيال الخصيب الذى يمدنا بأدق التفصيلات ، ويقفنا على ما وراء المشاهدات حتى فى وصفهم للأمور الحسية، لا نحس بأن الألفاظ وحدها هى التى تربطنا بالشىء

الذى يصفونه، ولكننا نحس بأننا أمام صورة حية نابضة بالحس والحركة والحياة .

والمعتزلة فى وصفهم،لم يقفوا عند حدود الأمور المادية المحسوسة كما هو المألوف عند غيرهم ، ولكنهم تجاوزوا حدود المادة إلى عالم المعانى ، فوصفوا اللذة والألم والعشق والفراق،والسعادة والشقاء، والكرم والبخل،والخوف والجبن،وكافة أحوال النفس ؛ كما وصفوا اللسان والكتاب والقلم والمنطق والكلام ، وما إلى ذلك من الأمور الكثيرة التى لا يتيسر حصرها ، والذى يرجع إلى نثر المعتزلة يصادف ألوانا مختلفة من صورهم الوصفية، تنم كلها عن نزعة فنية أصيلة ، قوامها التجربة الخصبة ، والثقافة الرحبة ، والعقل الناضج .

وهذه الموضوعات التى اتسع لها نثر المعتزلة فى الوصف ، كان معظمها مقصورا على الشعر ، ففى القرن الهجرى الأول أى قبل ظهور المعتزلة ، لم يكد النثر يتسع إلا لموضوعات ضيقة كالرسائل الإخوانية والديوانية ، ولكننا هنا نرى أن المعتزلة قد استطاعوا أن يضيفوا إلى النثر العربى ألوانا مختلفة ، منها الوصف الذى لم يقفوا به عند حدود المرئيات والمحسات ، وإنما تجاوزوا به ذلك إلى عالم المعانى.

ولعل لثقافة المعتزلة أيضا أثراً كبيراً فى مقدرتهم الخاصة على الوصف ، وسنعرض الآن بعض نماذج الوصف فى نثر المعتزلة .

الوصف الحسى :

فمن أوصافهم للأمور الحسية ، تلك الصورة الرائعة التى يصور فيها الجاحظ موقفا لعبد الله بن سوّار قاضى البصرة ، وهو فى معركة عنيفة مع الذباب .

إن الوصف فى هذه الصورة لا يعتمد على نقل الحركات الحسية المشاهدة لهذه المعركة فحسب ؛ بل يعتمد أيضا على إبراز المشاعر الخفية التى تكمن وراء هذه الحركات الحسية ، وعلى تتبع الطاقة النفسية التى عالج بها القاضى موقفه فى هذه المعركة ، وكيف أنها بدأت قوية ، ثم أخذت تضعف أمام إلحاح الذباب وتسلطه حتى استحالت فى آخر الأمر إلى مقاومة حسية يستخدم فيها القاضى كمه حينا

ويده حينا آخر ،ليذب الذباب عن وجهه ،ويدفع أذاه عن أنفه وعينيه ،وهنا يضطر القاضى إلى الخروج عن وقاره وتزمته ،فلم يجد بدا من الاعتذار للقوم الذين كانوا يلاحقون حركاته بنظراتهم .

يقول الجاحظ : « كان لنا بالبصرة قاض يقال له « عبد الله بن سوّار » ، لم ير الناس حاكما قط ولا زميتا، ولا ركينا، ولا وقوراً حليما، ضبط من نفسه ، وملك من حركته مثل الذى ضبط وملك ، كان يصلى الغداة فى منزله ، وهو قريب الدار من مسجده ، فيأتى مجلسه ، فيحتبى ولا يتكىء ، فلا يزال منتصبا لا يتحرك له عضو ولا يلتفت ، ولا يحل حبوته ، ولا يحول رجلا على رجل ، ولا يعتمد على أحد شقيه ، حتى كأنه بناء مبنى أو صخرة منصوبة ؛ فلا يزال كذلك ، حتى يقوم إلى صلاة الظهر ،ثم يعود إلى مجلسه ، فلا يزال كذلك حتى يقوم إلى صلاة العصر ؛ ثم يرجع لمجلسه فلا يزال كذلك حتى يقوم إلى صلاة المغرب ، ثم ربما عاد إلى مجلسه ، بل كثيراً ما كان يكون ذلك إذا بقى عليه من قراءة العهود والشروط والوثائق ، ثم يصلى العشاء [الأخيرة] وينصرف ؛ فالحق يقال : لم يقم فى طول تلك المدة والولاية مرة واحدة إلى الوضوء ، ولا احتاج إليه ، ولا شرب ماء ولا غيره من الشراب ، كذلك كان شأنه فى طوال الأيام وفى قصارها ،وفى صيفها وفى شتائها ، وكان مع ذلك لا يحرك يده ، ولا يشير برأسه ، وليس إلا أن يتكلم (ثم يوجز ويبلغ بالكلام اليسير المعانى الكثيرة) .

فبينما هو كذلك ذات يوم ، وأصحابه حواليه ، وفى السماط بين يديه، إذ سقط على أنفه ذباب ، فأطال المكث ، ثم تحول إلى مؤق عينيه ، فرام الصبر فى سقوطه على المؤق ، وعلى عضه ونفاذ خرطومه ، كما رام من الصبر على سقوطه على أنفه من غير أن يحرك أرنبته،أو يُغضِّنَ وجهه أو يذب بأصبعه ، فلما طال ذلك عليه من الذباب ، وشغله وأرجعه وأحرقه ، وقصد إلى كل مكان لا يحتمل التغافل أطبق

جفنه الأعلى على جفنه الأسفل ؛ فلم ينهض ، فدعاه ذلك إلى أن والى بين الإطباق والفتح ، فتنحى ريثما سكن جفنه ، ثم عاد إلى مؤقه بأشد من مرته الأولى ؛ فغمس خرطومه فى كل مكان أوهاه قبل ذلك ، فكان احتماله له أضعف ، وعجزه عن الصبر فى الثانية أقوى ، فحرك أجفانه ، وزاد فى شدة الحركة ، وفى فتح العين وفى تتابع الفتح والإطباق ، فتنحى عنه بقدر ما سكنت حركته ، ثم عاد إلى موضعه ، فما زال يلح عليه حتى استفرغ صبره ، وبلغ مجهوده ، فلم يجد بدأ من أن يذب عن عينيه بيده ، ففعل ، وعيون القوم إليه ، وكأنهم لا يرونه ، فتنحى عنه بقدر ما رد يده وسكنت حركته ، ثم عاد إلى موضعه ، ثم ألجأه إلى أن يذب عن وجهه بطرف كمه ، ثم ألجأه إلى أن تابع بين ذلك ، وعلم أن فعله كان بعين من حضره من أمنائه وجلسائه ، فلما نظروا إليه قال : أشهد أن الذباب ألح من الخنفساء ، وأزهى من الغراب ، وأستغفر الله ، فما أكثر من أعجبته نفسه ، فأراد الله عز وجل أن يعرفه من ضعفه ما كان عنه مستوراً ، وقد علمت أنى عند الناس من أزمت الناس ، فقد غلبنى وفضحنى أضعف خلقه ؛ ثم تلا قوله تعالى : « وإن يسلبهم الذباب شيئاً لا يستنقذوه منه ، ضعف الطالب والمطلوب » ؛ وكان بيِّنَ اللسان ، قليل فضول الكلام ، وكان مهيبا فى أصحابه ، وكان أحد منهم لما يطمن فى نفسه ، ولا فى تعريض أصحابه المنالة[1] » .

إن هذا المشهد الذى صوره لنا الجاحظ ، يعطينا نمطا جديداً فى الأسلوب الوصفى ؛ فهو — كما نرى — ينقل إلينا صورة دقيقة مفصلة عن هذه المعركة لا تعتمد على اللفظ فقط ، وإنما تعتمد أيضاً على المهارة فى تصوير الحركات الحسية والمشاعر النفسية ؛ فالجاحظ يتتبع أدق الحركات والتفصيلات ، حتى لكأنه ينقل أمام عينيك صورة حسية مجسمة ، ترى فيها القاضى وهو يقاوم لجاج الذباب وإلحاحه ، وكيف

---

(١) الحيوان : ج ٣ ص ٣٤٣ — ٣٤٥ .

أنه لزماتته وركانته ، رام الصبر على الذباب ، وعلى عضه ونفاذ خرطومه، حينما سقط على أنفه ، وتحول إلى مؤق عينيه ، فلم يغمض طرفه ، أو يغضن وجهه ، أو يذب بإصبعه كما هو المألوف ، ولكنه حاول أن يصبر عليه ، فلما استبد به الذباب نفد صبره ، ولكنه لم يفقد وقاره مرة واحدة ، فأخذ أولا يطبق جفنه ويفتحه ، ولكن الذباب يلاحقه ولا يبعد عنه إلا بمقدار ما يطبق جفنيه ثم يفتحها، فاضطر إلى أن يتابع هذه الحركة ، فأخذ يوالى بين الفتح والإطباق ، ولما لم يسعفه ذلك اضطر إلى أن يذب الذباب بيده ثم بكمه ، حتى إذا انكشف أمره ، ووضحت مقاومته ، وظهر عجزه ، وتأكد أن عيون القوم ترمقه ، لم يجد بدا من الاعتذار عن ذلك بأن الذباب ألح من الخنفساء ، وأزهى من الغراب ، وأن الإنسان إذا ازدهى بنفسه ، فلزم الزماتة والركانة ، غلبه على أمره أضعف المخلوقات.

إن الجاحظ قد أراد أن يصور طبيعة الذباب ، ويصف إلحاحه وشدة خبثه ونقله ،وقدرته — مع ضعف خلقته — على أن يخرج الحليم عن حلمه ، والوقور عن وقاره ، فعمد إلى ذلك المشهد الذى برع فى تصويره ، ورسم حركاته وتفصيلاته إلى أبعد حد ممكن ، ولم ينس فى بداية الأمر أن يعطينا صورة دقيقة عن القاضى فى وقاره وتزمته،وقدرته على ضبط نفسه ، والسيطرة على حركاته ، ليؤكد ماأراد أن يكشفه من طبيعة الذباب وشدة إلحاحه .

وسواء أكان هذا المشهد الذى نقله لنا الجاحظ قد حدث فعلا، أم أنه قد اختلقه ليؤكد به دراسته لطبائع الذباب ، فهو على أية حال صورة رائعة من فنيته ، وقوة مخيلته ، ودقة ملاحظته فى الوصف والتصوير .

٢ — ومما يؤكد لنا مقدرة المعتزلة على الوصف الحسى ، وإحاطة خيالهم بتفاصيل الأشياء ودقائقها ، تلك الصورة التى سبق أن قدمناها للنظام حينما سأله الخليل بن أحمد أن يصف له قدحاً من الزجاج فقال : أبمدح أم بذم ؟؟فقال : بمدح .

قال : نعم . تريك القذى ، وتقيك الأذى ، ولا تستر ما ورى . قال : فذمها . قال : سريع كسرها ، بطىء جبرها . قال : فصف هذه النخلة ، وأومأ إلى نخلة فى داره ، فقال : أبمدح أم بذم ؟ قال : بمدح . قال : حلو مجتناها ، باسق منتهاها ناضر أعلاها . قال : فذمها . قال : هى صعبة للرتقى ، بعيدة المجتنى ، محفوفة بالأذى[1] » .

فهذه الكلمات على قصرها ، تدل على خصوبة الخيال،وسرعة الخاطر ، واتقاد الذهن؛ فهوعلى البداهة يصف الشىء مدحا ثم يصفه ذما ، وهو حين يمدح ،يلتمس أدق الأوصاف وأخصها بالمدح ، وحين يذم يلتمس أدق الأوصاف وأخصها بالذم وهل ثمة أبرع براعة ممن يعطيك خصائص الشىء من ناحيتيه الحسنة والقبيحة بمستوى واحد من الجودة والقوة والإبداع ؟ ؟ لا شك أنها عقلية من طراز خاص تلك التى تحيط بدقائق الأشياء ، وتكتنه أسرارها على هذا النحو الرائع البديع ؛ فلايتعاظمها الشىء أن تمدحه حينا، وتذمه حينا آخر ، وأن تكشف حسناته بقدر ما تكشف سيئاته ، دون ضعف أو قلق أو افتعال ، إنها عقلية المعتزلة التى انبسط أمامها عالم الأفكار والمعانى ، فهى تأخذ منه ما تشاء لما تشاء دون جهد أو معاناة .

وصف المعانى :

وكما أبدع المعتزلة فى وصف الأمور الحسية ، أبدعوا أيضا فى وصف الأمور المعنوية ، وافتنوا فى تصويرها افتنانا يشهد لهم بخصوبة الفكر ورحابة الخيال.

١ — يقول أبو الهذيل العلاف فى وصف حقيقة العشق : « العشق يختم على

---

(١) أمالى المرتضى : ج ١ ص ١٣٢ ، ١٣٣ .

النواظر ، ويطبع على الأفئدة ، مرتعه فى الأجسام ، ومشرعه فى الأكباد ، وصاحبه متصرف الظنون ، متفنن الأوهام ، لايصفو له مرجو ، ولا يسلم له مدعو تسرع إليه النوائب ، وهو جرعة من نقيع الموت ، ونقعة من حياض الثكل ، غير أنه من أريحية تكون فى الطبع ، وطلاوة توجد فى الشمائل ، وصاحبه جواد لا يصغى إلى داعية المنع ، ولا يصيخ لنازع العذل[١] » .

إن أبا الهذيل فى هذه الجمل القصيرة الرائعة ، يتحدث عن هذه الظاهرة النفسية وعن أفاعيلها ، وعن أثرها فى صاحبها ؛ فهى تختم على نظره ، وتطبع على فؤاده ، وتبلوه بالظنون والأوهام ، والذين يمرون بتجربة العشق، يستطيعون أن يتصوروا مبلغ الصدق والدقة فى هذا الذى قاله أبو الهذيل ؛ فالعاشق دائما متصرف الظنون متفنن الأوهام فيما كان وما سيكون من أمر معشوقته معه ، لا يستقر فى قلبه يقين من ماضيه ، ولا يهدهد أحلامه أمل فى مستقبله ، بل هو كما وصفه أبو الهذيل « لا يصفو له مرجو ، ولا يسلم له مدعو » نفسه — دائما — تعانى الشك والحيرة والقلق ، لذلك كان العشق « جرعة من نقيع الموت ، ونقعة من حياض الثكل » ولكنه مع ذلك « أريحية تكون فى الطبع وطلاوة توجد فى الشمائل » ، وهو بهذه العبارة ، يشير إلى أن العشق شىء يتطلب استعداداً خاصاً ، فليس كل إنسان قابلا للعشق ، وإنما يعشق من له قابلية خاصة ، ولديه أريحية فى الطبع ، ورقة فى الشمائل .

وأبو الهذيل ، يعبر عن معانيه تعبيرا طبيعيا مباشرا ، فهو لا يتكلف لفظة ، ولا يغتصب كلمة فى غير موضعها ، ولا يقصد إلى سجع ينبو عن الذوق ، أو يضيق به المقام ، ولكنه يستخدم جمله استخداما رائعا وبسيطا ، يوحى بذوق مرهف وفنية أصيلة .

---

(١) وفيات الأعيان : ج ٣ ص ٣٩٧ .

٢ — والنظام أيضا يصف العشق ، ويصور مايتبعه من آلام ولذائذ فيقول : « العشق أرق من السراب ، وأدب من الشراب ، وهو من طينة عطرة عجنت فى إناء الجلالة،حلو المجتنى ما اقتصد ، فإذا أفرط ، عاد خبلا قاتلا وفسادا معطلا ، لا يطمع العلاج فى صلاحه ، له سحابة غزيرة تهمى على القلوب ، فتعشب شغفاً ، وتثمر كلفا ، وصريعه دائم اللوعة ضيق المتنفس ، مشارف للزمن ، طويل الفكر ، إذا أجنه الليل أرق ، وإذا أوضحه النهار قلق ، صومه البلوى ، وإفطاره الشكوى[1] » .

فوصف النظام هنا للعشق ، وتصويره لحقيقته، لايقل روعةولا دقة عن وصف أبى الهذيل ، بل ربما كان النظام أكثر دقة وتعمقاً فى وصف طبيعة العشق وحقيقته ؛ فهو يقول : إن العشق يسرى فى القلب على هينة كما يسرى الشراب ، ويؤثر فى العقل بالتدريج كما يسرى أثر الشراب ، والعشق نشوة ولذة . ولكن هذه اللذة لا تأتى إلا فى حدود الاعتدال والقصد ؛ فإذا أفرط صاحبها و بالغ انقلبت عليه خبلا قاتلا وفسادا معطلا ، لا يرجى منه بره ، ولا ينفع معه علاج ، إن صريع العشق دائم اللوعة ضيق المتنفس ، ليله أرق ، ونهاره قلق ، وصومه بلوى ، وإفطاره شكوى .

وجمل النظام من ناحية نسقها البيانى ،تدل على فنيته ، ودقته فى اختيار كلماته، وتنسيق جمله ، فهو يسجع أحيانا ، ولكنه سجع جميل مقبول ، يذكرنا بالمنهج الذى رسمه الجاحظ للسجع ، ومتى يكون مقبولا ، ومتى يكون مبتذلا مرذولا ، وهو يستخدم كذلك فى تصويره بعض الصور البيانية التى يستعين بها على توضيح أفكاره ، وتجلية معانيه ، ولكنه لا يفتعل ذلك ولا يتكلفه ، وإنما يأتيه عن طبع رقيق وحس دقيق ؛ فهو حين يقول مثلا : « له سحابة غزيرة تهمى على القلوب

---

(١) مروج الذهب : ج ٦ ص ٣٧١ ، ٣٧٢ ط باريس .

فتعشب شغفا وتثمر كلفا » : يستخدم صورة بيانية رائعة للتعبير عن أفاعيل العشق وآثاره ، وهى صورة دقيقة تمثل لنا مبلغ اتصال العشق بالقلوب ، وكيف أن سحابته إذا همت ، فإنها ستعشب فى القلوب شغفا وتثمر كلفا .

والمعانى التى تناولها النظام فى وصفه لطبيعة العشق ، معان دقيقة وعميقة ، توحى بأن وراءها معرفة دقيقة بطبيعة هذه الظاهرة ، فالذى يتحدث عن العشق بهذه الدقة وبذلك الوعى ، لابد أن يكون قد مر بتجربة عشق صادقة ، استلهم منها هذه المعانى بعد أن عاشها وأحس بها . والأدب حينما يكون تعبيرا عن تجربة ، فإنه يكون أكثر صدقا وأعمق تأثيرا .

٣ — ووصف الجاحظ اللسان فقال : « هو أداة يظهر بها البيان ، وشاهد يعبر عن الضمير ، وحاكم يفصل الخطاب ، وناطق يرد به الجواب ، وشافع تدرك به الحاجة ، وواصف تعرف به الأشياء ، وواعظ ينهى عن القبيح ، ومُعز يَرُدُّ الأحزان ، ومعتذر يدفع الضغينة ، ومُلهٍ يونق الأسماع ، وزارع يحرث المودة ، وحاصد يستأصل العداوة ، وشاكر يستوجب المزيد ، ومادح يستحق الزلفة ، ومؤنس يذهب بالوحشة[1] » .

ألم الجاحظ فى وصفه هذا بكل ما يمكن أن يؤديه اللسان من منافع ، ويقوم به من وظائف فى مجالات الخير والنفع ، فهو يصفه بما ينبغى أن يكون عليه ، ويحدد ما يجب أن يستخدم فيه ، كأداة من شأنها أن تضر وتنفع ، وتسعد وتشقى .

والجاحظ يستخدم فى التعبير عن معانيه جملا قصيرة ، تستقل كل جملة منها بمعنى ، وتشير إلى خاصية من خواص اللسان الذى هو موضوع الوصف ، والجاحظ لا يتعمد السجع فى جمله هذه مع قصر فواصلها ، ولكنه يترك المعنى يقوده إلى اختيار الألفاظ المناسبة التى تعبر عنه من غير تكلف أو مجاهدة ، وللجاحظ مذهب

(١) تاريخ بغداد : جـ ١٢ ص ٢١٨ .

فى السجع قد سبقت الإشارة إليه ، وله كذلك مذهب فى الألفاظ والمعانى يقوم على فكرة بلاغية واضحة ، وهى وضوح العلاقة بين الكلمات والمعانى التى تعبر عنها(١) .

والجاحظ يطبق مذهبه فى السجع ومذهبه فى العلاقة بين الألفاظ والمعانى تطبيقا دقيقا ، يدل على فنيته وعمق حسه بالقيم البلاغية ، ولعل هذا النموذج يوضح لنا مبلغ دقة الجاحظ فى اختيار كلماته ، والملاءمة بينها و بين معانيها ، فكل جملة من هذه الجمل تتضمن معنى قائما بذاته ، وهو يعبر عن هذا المعنى بالكلمات الموحية به والمعبرة عنه ، وسوف يتأكد لنا هذا عند الجاحظ وغيره من كُتّاب المعتزلة ، حينما نعرض نماذج لهم من مختلف فنون النثر وموضوعاته .

و بعد : فإنه يضيق بنا المقام هنا عن الإحاطة بتلك المجالات التى استخدم فيها المعتزلة مقدرتهم فى التصوير والوصف ، والذى يمكن أن نستخلصه من هذه النماذج اليسيرة التى أوردناها ، أن المعتزلة كان لهم فى هذا الباب مقدرة خاصة ، تتمثل فى دقة تأتيهم ، وخصوبة خيالهم ، وسعة إحاطتهم بدقائق الأشياء ، وتغلغلهم فى أعماقها على هذا النحو الذى رأيناه ، لا فرق عندهم فى ذلك بين المعانى والمحسوسات .

ب — فصول مختلفة من نثر المعتزلة :

سنعالج تحت هذا العنوان صورا مختلفة من نثر المعتزلة ، يتصل بعضها بتصوير حياتهم الاجتماعية التى يرتبطون فيها مع الناس بألوان مختلفة من الروابط ، و يتصل بعضها بتصوير نزعاتهم الأخلاقية ، سواء فى ذلك الناحية التطبيقية أم الناحية التعليمية ، و يتصل بعض ثالث منها بفنون شتى من ثقافتهم ، وألوان مختلفة من تجاربهم وتأملاتهم .

---

(١) انظر ما كتبناه عن هذا المذهب فى كتابنا : «النثر الفنى وأثر الجاحظ فيه» ص ٢٠٦ ، ٢٢٨ وما بعدها .

١ — كانت للجاحظ صلات ود وصداقة مع كبراء الدولة وسراتها ، كالفتح بن خاقان، ومحمد بن عبد الملك الزيات، وأحمد بن أبي دؤاد ، وكان هؤلاء يتنافسون في صداقته لأدبه وظرفه ، فإذا قصر في اللحاق بأحدهم ، غضب منه وتلون عليه فيسرع الجاحظ باستعطافه والاعتذار إليه . وللجاحظ في هذا الميدان صور شائقة ممتعة ، يستخدم فيها ذكاءه وثقافته ، وقدرته على اللعب بالألفاظ والمعاني ، فيبلغ بها ما يريد من اتصال أسباب المودة والرضا .

فمن ذلك : رسالته إلى أحمد بن دؤاد التي يقول فيها : «ليس عندى — أعزك الله — سبب ، ولا أقدر على شفيع إلا ما طبعك الله عليه من الكرم والرحمة والتأميل الذى لا يكون إلا من نتاج حسن الظن ، وإثبات الفضل بحال المأمول وأرجو أن أكون من العتقاء الشاكرين ، فتكون خير معتب ، وأكون أفضل شاكر ، ولعل الله أن يجعل هذا الأمر سببا لهذا الإنعام ، وهذا الإنعام سببا للانقطاع إليكم ، والسكون تحت أجنحتكم ، فيكون لا أعظم بركة ولا أنمى بقية من ذنب أصبحت فيه ، وبمثلك — جعلت فداك — عاد الذنب وسيلة ، والسيئة حسنة ، ومثلك من انقلب به الشر خيرا، والغرم غنما ، من عاقب فقد أخذ حظه ، وإنما الأجر في الآخرة ، وطيب الذكر في الدنيا على قدر الاحتمال وتجرع المرائر وأرجو ألا أضيع وأهلك فيما بين كرمك وعقلك ، وما أكثر من يعفو عمن صغر ذنبه وعظم حقه ، وإنما الفضل والثناء والعفو ، عن عظيم الجرم ضعيف الحرمة وإن كان العفو عظيما مستطرفا من غيركم، فهو تلاد فيكم حتى ربما دعا ذلك كثيرا من الناس إلى مخالفة أمركم ، فلا أنتم عن ذلك تنكلون ، ولا على سالف إحسانكم تندمون ، وما مثلكم إلا كمثل عيسى ابن مريم عليه السلام ، حين كان لا يمر بملأ من بنى إسرائيل إلا أسمعوه شرا وأسمعهم خيرا. فقال له «شمعون الصفا» ما رأيت كاليوم، كلما أسمعوك شرا أسمعتهم خيرا. فقال «كل امرىء ينفق مما عنده

وليس عندكم إلا الخير ، ولا فى أوعيتكم إلا الرحمة ، وكل إناء بالذى فيه ينضح[1] »

فالجاحظ فى استعطافه لصاحبه هنا لبق ذكى ، يستخدم طاقته الفنية فى تعبئة المعانى التى تملأ القلب بالرضا ، وتحرك المشاعر نحو الغفران والصفح ، لما تتضمنه من ممالأة للشعور وإرضاء للغرور ، فهو يعترف بذنبه لصاحبه ، وليس لديه من شىء يعتذر به ، ولا شفيع يلجأ إليه إلا عفوه وكرم طبعه ، فبمثله يتحول الشر إلى خير ، والغرم إلى غنم ، والسيئة إلى حسنة ، وإذا كان العفو عند غيره شيئا يستطرف ، فهو عنده طبع وغريزة ، إنه فى العطف والتسامح كعيسى بن مريم ، يتلقى من الناس شرا ولكنه لا يرد عليهم إلا بالخير ، لأن كل امرىء ينفق مما عنده ، وكل إناء بالذى فيه ينضح .

إن هذه المعانى التى نمقها الجاحظ لصاحبه يستعطفه بها ، لا تنبع من قلبه ، ولا تفيض من وجدانه ، ولكنها معان ذهنية ، يستخدمها فى ذكاء ولباقة ، ليصل بها ما انقطع من أسباب المودة بينه وبين قاض كبير ، له فى بلاط الخلافة مكان مرموق ، فهى لا تدل على تجربة نفسية صادقة عاناها الجاحظ وانفعل بها ، بقدر ما تدل على براعته واقتداره فى خلق المعانى التى يريدها ، حتى ولو لم يكن وراءها رصيد من عواطفه .. فالجاحظ فى هذا الباب — باب الاعتذار والاستعطاف — يصدر عن ذكاء ولباقة ووعى بتصريف المعانى فى وجوهها ، أكثر مما يصدر عن إحساس صادق بتجربة تهز نفسه وتحرك وجدانه ، فيعبر عنها تعبيرا فنياً أصيلا ، ينبع من عواطفه لا من ذهنه ، ولعل السبب فى هذه الظاهرة ، هو أن صلة الجاحظ بمن كان يكتب إليهم لم تكن صلة نفسية عاطفية ، ولكنها كانت صلة انتفاع مادى ، فهؤلاء كانوا يغمرونه بعطاياهم التى كانت هى مورد رزقه الوحيد ، فما أشبه موقفه منهم بموقف الشعراء الذين كانوا يتكسبون بشعرهم ، فيمدحون لتتدفق عليهم العطايا ، لا ليعالجوا تجربة نفسية أو اجتماعية ، ولذلك فإن شعرهم كان يثير التأمل العقلى ، أكثر مما يثير اللذة الشعورية .

---

(١) سرح العيون : ص ١٦٠ ، ١٦١ .

إن الجاحظ هنا فنان من ناحية تنميقة لألفاظه وتنسيقه جمله ، ولكن فنيته الرائعة الأصيلة ، لاتظهر على حقيقتها إلا حينما ينفعل عقله وقلبه جميعا بمشكلة من المشكلات الكونية الكبيرة فى أى مجال من المجالات ، فيعالجها بعقل العالم وروح الفنان ، حينئذ تتجلى أمامك أسرار هذه العبقرية التى لا يسعك حيالها إلا البهر والانذهال — وسوف تمر بنا نماذج من تلك الفنية الرائعة للجاحظ وغيره من عباقرة المعتزلة .

ومما تجدر الإشارة إليه هنا، أن الطابع الذى يتسم به أسلوب الجاحظ فى هذه الرسالة ، يوضح لنا أثر الثقافة الأجنبية من ناحية الإكثار من استخدام الجمل الاعتراضية ، والنزوع إلى إطالة الجمل وتداخلها أحيانا ، وذلك كقوله فى بداية رسالته : « ليس عندى — أعزك الله — سبب ولا أقدر على شفيع إلا ما طبعك الله عليه من الكرم والرحمة والتأميل الذى لا يكون إلا من نتاج حسن الظن وإثبات الفضل بحال المأمول » فهذا النمط من الأساليب، يذكرنا بطريقة ابن المقفع فى الكتابة ، تلك الطريقة التى تعتبر صورة واضحة من صور التأثير الأجنبى فى الكتابة العربية .

٢ — وللجاحظ فى هذا الباب نماذج كثيرة ، تتسم كلها بذلك الطابع الذى وصفناه، وهذا نموذج آخر منها ، تتضح فيه آثار ثقافة المعتزلة فى إنتاجهم الأدبى .

يقول الجاحظ : « زينك الله بالتقوى ،وكفاك ما أهمك من الآخرة والأولى، من عاقب — أبقاك الله تعالى — على الصغيرة عقوبة الكبيرة ، وعلى الهفوة عقوبة الإصرار ،فقد تناهى فى الظلم ، ومن لم يفرق بين الأسافل والأعالى،والأدانى والأقاصى فقد قصر ، والله لقد كنت أكره سرف الرضا مخافة أن يؤدى إلى سرف الهوى ، فما ظنك بسرف الغيظ وغلبة الغضب من طياش عجول خاش ؟؟ ومعه من الخرق بقدر قسطه من التهاب المرة الحمراء ، وأنت روح كما أنت

جسد، وكذلك جنسك ونوعك ،إلا أن التأثر فى الرقاق أسرع،وضده فى الغلاظ الجفاة أكل — ولذلك اشتد جزعى عليك من سلطان الغيظ وغلبته ،فإذا أردت أن تعرف مقدار الذنب إليك من مقدار عقابك عليه ،فانظر فى علته،وفى سبب إخراجه إلى معدنه الذى منه نجم،وعشه الذى منه درج، و إلى جهة صاحبه فى التسرع والثبات ، وإلى حلمه عند التعريض ،وفطنته عند التوبة[1] .... الخ »

فى هذه الفقرات من رسالة الجاحظ تتضح ثقافة المعتزلة الخاصة التى يعتبر أخص شىء فيها الفلسفة والمنطق ، فهو فى هذه السطور القليلة ، يستخدم ألفاظ الروح والجسد والجنس والنوع والضد والجهة والعلة والسبب ،وكلها من الألفاظ الخاصة التى هى أدخل فى باب الاستعمالات الفلسفية ، ولكنه يستخدم هذه الألفاظ فى رسالته استخداما دقيقا ،فيضع كل شىء فى المجال الذى يناسبه ، فهو وإن كان فى استخدامه لهذه الألفاظ متأثرا بنزعة ثقافية خاصة ،إلا أنه لم ينس مذهبه فى حسن الملاءمة بين الألفاظ والمعانى التى تعبر عنها — وإلى جانب هذا نجد فى قوله « و أنت روح كما أنت جسم » إشارة إلى رأى المعتزلة فى الحقيقة الإنسانية ، وأن الإنسان مكون من جوهرين متخالفين هما الروح والجسد ، وهو رأى قديم فى الفلسفة اليونانية ، قرره سقراط ، ثم تلاميذه من بعده : — أفلاطون وأرسطو[2] .

وفى الحق أن آثار الثقافة اليونانية فى أدب المعتزلة كثيرة ومتنوعة ، فهى لا تقف عند استخدام طائفة من الألفاظ الخاصة بالفلسفة أو المنطق ، ولكن ربما كان نصيبها فى الناحية الموضوعية أوسع وأعمق على نحو ما سيتبين لنا بعد قليل .

---

(١) سرح العيون ص ١٦١ .

(٢) أنظر : فى النفس والعقل — الدكتور محمود قاسم — فهو يشرح آراء هؤلاء الفلاسفة فى ذلك الموضوع ص : ٢٢ وما بعدها ، ٣٢ وما بعدها ، ١٤٥ وما بعدها .

نموذج ثالث :

٣ — « لقى « إبراهيم النظام » غلاما حسن الوجه ، فاستحسنه وأراد كلامه فعارضه ثم قال له ياغلام : إنك لولا ماسبق من قول الحكماء مما جعلوا به السبيل لمثلى إلى مثلك فى قولهم : لاينبغى لأحد أن يكبر عن أن يسأل ، كما أنه لا ينبغى لأحد أن يصغر عن أن يقول، لما أتيت إلى مخاطبتك، ولا انشرح صدرى لمحادثتك لكنه سبب الإخاء ، وعقد المودة ، ومحلك من قلبى محل الروح من جسد الجبان فقال له الغلام وهو لا يعرفه : لئن قلت ذلك أيها الرجل ، لقد قال أستاذنا إبراهيم ابن النظام : الطبائع تجاذب ماشا كلها بالمجانسة ، وتميل إلى ما قاربها بالموافقة، وكيانى مائل إلى كيانك بكليتى ، ولو كان الذى انطوى عليه عرضا لم اعتد به ودًّا ، ولكنه جوهر جسمى، فبقاؤه ببقاء النفس، وعدمه بعدمها، فأقول كما قال الهذلى:

فتيقنى أن قد كلفت بكم ثم افعلى ما شئت عن علم

فقال له النظام : إنما كلمتك بما سمعت، وأنت عندى غلام مستحسن ، ولو علمت أن محلك مثل محل معمر وطبقته فى الجدل، لما تعرضت لك. قال أبو الحسن : ومن هذا أخذ أبو دلف قوله :

أحبك ياجنان وأنت منى محل الروح من جسد الجبان[1]

لانريد أن نتعرض لما فى هذا الموقف من دلالة خلقية ، فللنظام كما لغيره من الناس نزعات مختلفة ، وقد يكون من العسير الحكم على هذه النزعات أو تفسيرها من الناحية الخلقية أو النفسية ، ما لم تتوفر لذلك الشواهد الكافية ، على أن الذى

---

(١) الأغانى . ج ٧ ص ١٤٦ ، ١٤٧ وتتكرر هذه القصة فى الجزء العشرين ص ١٤٧ والجزء الحادى والعشرين ص ٩٨ من كتاب الأغانى أيضا مع تغييرات طفيفة .

يهمنا من هذا الموقف ، هو دلالته الأدبية الخاصة ، ولئن كان النص الأدبي يجب أن يدرس فى ضوء المعرفة الكاملة للظروف النفسية المختلفة للأديب ، حتى يكون الحكم النقدى على هذا النص مستجمعا لأركانه الأساسية التى من أهمها دراسة الروابط النفسية والعقلية بين الأديب وإنتاجه ، فإننا هنا نهتم بناحية خاصة هى دراسة أدب المعتزلة فى ضوء التأثيرات الثقافية الخاصة التى طبع بها إنتاجهم الأدبى ، ثم إبراز مظاهر هذه التأثيرات من ناحية الشكل والمضمون .

إذن فالموقف الذى بين أيدينا للنظام وغلامه من ناحية هذه الدلالة الأدبية الخاصة ، يؤكد لنا هذه العلاقة الوثيقة بين أدب المعتزلة و بين ثقافتهم .

ولعل أول ما يبدو من ذلك تلك الجملة التى استهل بها النظام حديثه مع الصبى وهى قوله : « ياغلام . إنك لولا ما سبق من قول الحكماء مما جعلوا به السبيل لمثلى إلى مثلك فى قولهم : لاينبغى لأحد أن يكبر عن أن يسأل ، كما أنه لاينبغى لأحد أن يصغر عن أن يقول لما أتيت . . . إلخ » .

فهذه الجملة ، تدل أولا على اتصال النظام بآراء الحكماء — أى الفلاسفة — وأقوالهم ومذاهبهم فى السلوك ، كما تدل على تأثره من الناحية العملية بهذه الآراء ، فهو هنا يستغل هذا المبدأ الذى قرره الحكماء فى تبرير موقفه مع الغلام، وتصديه له . ومن ناحية أخرى، فإن الحوار الذى دار بينهما ، سواء فى ذلك ماجاء على لسان النظام أصلا، أو ما نقله الغلام عنه، ملىء بألفاظ المنطق والفلسفة، فنجد مثلا : ألفاظ الروح والجسد والسبب والعرض والجوهر . ومن ناحية ثالثة ، فإننا نرى التأثير الواضح لثقافة المعتزلة وآرائهم فى قوله : « ولكنه جوهر جسمى ، فبقاؤه ببقاء النفس وعدمه بعدمها » . فى هذه الجملة إشارة واضحة إلى رأى النظام فى علاقة الروح بالجسد ، وأن الروح صورةُ البدنِ آلتها وقالبها ، فهى تبقى ببقائه ، وتفنى

بفنائه[١] ، وهذا الرأى بذاته،ردده من قبل «أرسطو»حينما ذهب إلى أن النفس صورة والبدن مادتها ،فهى تفنى بفنائه وتبقى ببقائه[٢] . ومن ناحية رابعة،فإنه يمكننا فى هذا الموقف ملاحظة حقيقة مهمة وهى تأثير المعتزلة فى غيرهم ، فقد رأينا أن العلام قد تحدث مع النظام وهو لايعرفه ،وقد كان حديثه هو الاستشهاد بآراء أستاذه النظام ، كما ذكر ذلك . وكما رأينا أبانواس يأخذ عبارة للنظام بلفظها ومعناها فيصوغها شعرا فيقول :

أحبك ياجنان وأنت منى محل الروح من جسد الجبان

وكانت عبارة النظام هى:« ومحلك من قلبى محل الروح من جسد الجبان » .

ومثل ذلك مافعله المتنبى حينما قال النظام : « الذهب لئيم ،لأن الشكل يصير إلى شكله،وهو عند اللئام أكثر منه عند الكرام » فأخذ المتنبى هذا المعنى وقال :

وشبه الشىء منجذب إليه وأشبهنا بدنيانا الطغام[٣]

وتأثير أدب المعتزلة وأفكارهم فى غيرهم باب واسع[٤] سوف نعود إلى ذكر شىء منه .

نموذج رابع :

٤ — « تنازع « إبراهيم المهدى » هو « وبختيشوع » الطبيب بين يدى «أحمد بن أبى دؤاد القاضى »فى مجلس الحكم فى عقار بناحية السواد،فزرى عليه ابن المهدى

(١) راجع دراسة « الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريده » لهذا الموضوع عند النظام وعلاقته بالمذاهب الفلسفية المختلفه وآراء المستشرقين فى ذلك « إبراهيم بن سيار النظام » ص : ٩٩ وما بعدها .

(٢) أنظر : فى النفس والعقل ص ١٤٥ .

(٣) زهر الآداب : ج ٢ ص ٢٠٢ .

(٤) عقدنا فى كتابنا : « النثر الفنى وأثر الجاحظ فيه » فصلا خاصا عن تأثير الجاحظ وهو من المعتزلة فى غيره من الكتاب .

وأغلظ له بين يدى أحمد بن أبى دؤاد ، فأحفظه ذلك فقال : يا إبراهيم : إذا نازعت أحدا فى مجلس الحكم ، فلا أعلمن أنك رفعت عليه صوتا ، ولا أشرت إليه بيد ، وليكن قصدك أمما ، وطريقك نهجا، وريحك ساكنة، ووف مجالس الحكومة قدرها من التوقير والتعظيم والتوجه إلى الواجب ، فإن ذلك أشبه بك وأشكل لمذهبك فى محتدك وعظم خطرك ، ولا تعجل، فرب عجلة تهب ريثا ، والله يعصمك من الزلل وخطل القول والعمل ، ويتم نعمته عليك كما أتمها على أبويك ، إن ربك حكيم عليم[1] »

إن أحمد بن أبى دؤاد يوجه صاحبه إبراهيم بن المهدى بهذا الأسلوب العذب الجميل ، إلى ما ينبغى أن يتحلى به من آداب حينما يكون فى مجلس الحكومة فلا يرفع صوته ولا يشير بيده . . إلى آخر هذه الأمور التى وجهه إليها . وهذا مبدأ خلقى أوحى به موقف عارض ، ولكن أحمد بن أبى دؤاد يعبر عنه ذلك التعبير الجميل، ويضعه فى ذلك القالب الفنى الرائع الذى يدل على مقدرة بلاغية فائقة تتمثل فى هذه الجمل القصيرة المزواجة، التى تستقل كل جملة منها بناحية من نواحى هذا المبدأ الخلقى العام ، وإذا كانت تلك النماذج الأربعة السابقة التى ذكرناها تعطى لنا لونا من نثر المعتزلة فى الأغراض والموضوعات التقليدية المألوفة ، فإن نثر المعتزلة لم يكن مقصورا على علاج تلك الموضوعات فحسب ؛ بل لقد كان لهم إلى جانب ذلك موضوعات أخرى عالجوها بنثرهم ، وربما كانت هذه الموضوعات جديدة لم يسبق أن تطرق إليها الفكر الإسلامى قبلهم ، ولعل ثقافة المعتزلة الخاصة، هى التى أوحت إليهم بكثير من تلك الموضوعات، على نحو ماسيتبين لنا ذلك من طبيعتها .

وجدير بنا الآن أن نسوق بعض النماذج لبعض هذه الموضوعات، لنرى إلى أى حد قد طور المعتزلة النثر العربى من ناحية موضوعه .

(١) العقد الفريد : جـ ١ ص ٩٩ ، ١٠٠

موضوعات جديدة فى نثر المعتزلة :

لقد كانت الحياة فى مختلف مظاهرها ، والمشاهد الكونية فى مختلف مجالاتها مصدر إلهام لكثير من الموضوعات التى عالجها نثر المعتزلة ، ولم يكن لها وجود فى الفكر العربى من قبل على أية صورة من الصور .

١ — الحكمة فى تخالف النزعات والميول :

قال الجاحظ فى ذلك الموضوع : « ولولا أن ناسا من كل جيل ، وخصائص من كل أمة ، يلهجون ويكلفون بتعرف معانى آخرين لدرست ، ولعل كثيرا من هؤلاء يزرى على أولئك ، ويُعجِّبُ الناسَ من تفرغهم لما لا يجدى ، وتركهم التشاغل بما يجدى ، فالذى حبب لهذا أن يرصد عمر حمار ، أو وَرَشَان ، أو حية أو ضب ، هو الذى حبب إلى الآخر أن يكون صيادا للأفاعى والحيات ، يتتبعها ويطلبها فى كل واد وموضع وجبل للترياقات ، وسخر هذا ليكون سائس الأسد والفهود والنمور والببور ، وترك من تلقاء نفسه أن يكون راعى غنم . والذى فرق هذه الأقسام ، وسخر هذه النفوس ، وصرف هذه العقول لاستخراج هذه العلوم من مدافنها ، وهذه المعانى من مخابيها ، هو الذى سخر بطليموس مع ملكه ، وفلانا وفلانا للتفرغ للأمور السماوية ، ولرعاية النجوم واختلاف سير الكواكب ، وكلٌّ ميسر لما خلق له ، لتتم النعمة ، ولتكمل المعرفة ، وإنما تأبّى التيسير المعاصى . فأما الصناعات ، فقد تقصر الأسباب بعض الناس على أن يصير حائكا ، وتقصر بعضهم على أن يكون صيرفياً ، فهى وإن قصرته على الحياكة ، فلم تقصره على خلف المواعيد ، وعلى إبدال الغزول ، وعلى تشقيق العمل دون الإحكام والصدق وأداء الأمانة ، ولم تقصر الصيرفى على التطفيف فى الوزن والتغليظ فى الحساب، وعلى دسّ المُوَّه . تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا . »[1]

(١) الحيوان جـ ١ ص ١٤١ ، ١٤٢

لا شك هذا موضوع جديد فى النثر العربى ، يقوم على الملاحظة الدقيقة والتأمل العميق فى نظام الكون وقوانينه التى يسيرها ، ولكن الملاحظة والتأمل وحدهما ليسا كافيين لتناول المشكلات الكونية وعلاجها على هذه الصورة ، بل لا بد وراءهما من عقل ناضج ، وفكر ثاقب ، وثقافة متنوعة تعين على إدراك الجزئيات وفهمها ، والربط بينها ، ليتكون منها كل موحد ، كما تعين على استلهام حقائق التاريخ ، والاستفادة منها فى دراسة مشكلات الكون وأحداث الحياة ، وهذا هو ما نحسه فى ذلك الموضوع الذى يعالجه الجاحظ ، فهو دراسة لظاهرة كونية دقيقة تدل على أن الكون فى سيره ، إنما يسير وفق قوانين محكمة ثابتة ، هى التى تضبط نظامه ، وتحكم ترتيبه ، والجاحظ إذ يلتفت إلى هذه الظاهرة ، لا يلفت إليها عبثا أو لمجرد الدراسة العابرة ، وإنما ليصل فى آخر الأمر إلى الحكمة الجليلة التى دعت إلى ذلك التقسيم ، والتى جعلت من تخالف الميول والنزعات سرا من أسرار عمارة الأرض وصلاح الكون ، فالذى حبب بعض النفوس وصرف بعض الميول إلى الصناعات والحرف الصغيرة ، هو الذى صرف بعضها الآخر إلى الأمور الجليلة كالنظر فى الأمور السماوية لرعاية النجوم واختلاف سير الكواكب ، وما ذلك إلا لتتم النعمة وتكمل المعرفة . ولهذا ، كان كُلٌ مُيَسَّرٌ لما خلق له ، وفى قول الجاحظ « وإنما تأبى التيسير للمعاصى » إشارة إلى مذهب المعتزلة القائل : بأن الله سبحانه لا يخلق لعباده إلا ماهو أصلح وأحسن لهم ، فلا يخلق لهم الشر ولا ييسر أمامهم طريق المعاصى .. وكذلك فى قوله : « فأما الصناعات ، فقد تقصر الأسباب بعض الناس على أن يسير حائكا ، وتقصر بعضهم على أن يكون صيرفيا ، فهى وإن قصرته على الحياكة ، فلم تقصره على خلف المواعيد ، وعلى إبدال الغزول ، وعلى تشقيق العمل دون الإحكام والصدق وأداء الأمانة ، ولم تقصر الصيرفى على التطفيف فى الوزن ، والتغليظ فى الحساب ، وعلى دسّ المموه . تعالى الله عن ذلك علوا كبيراً » .

فى قوله هذا تأكيد لهذا المذهب ، ودفاع عن أن الله سبحانه وتعالى لا يخلق الشر لعباده ، فإذا كانت حكمته قد اقتضت أن يصير بعض الناس حائكا وبعضهم صيرفيا ، فإنها لم تقض أن يقصر الحائك فى عمله ، أو يُخَلِّط الصيرفى فى حسابه ، فهذه النقائص من البشر ، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا .

٢ — علاقة الذكاء بالجنس :

ومن الموضوعات الجديدة التى عالجها المعتزلة فى شرهم ، ملاحظة النظام فى علاقة الذكاء بالجنس ، فقد كان يقول : « إن الأمة التى لم تنضجها الأرحام[1] ويخالفون — فى ألوان أبدانهم وأحداق عيونهم وألوان شعورهم — سبيلَ الاعتدال لا تكون عقولهم وقرائحهم إلا على حسب ذلك ، وعلى حسب ذلك تكون أخلاقهم وآدابهم وشمائلهم وتصرف هممهم فى لؤمهم وكرمهم ، لاختلاف السبك وطبقات الطبخ ، وتفاوت ما بين الفطير والخمير والمقصر ، وموضع العقل عضو من تلك الأعضاء ، وجزء من تلك الأجزاء ، كالتفاوت الذى بين الصقالبة والزنج ، وكذلك القول فى الصور ومواضع الأعضاء ، ألا ترى أن أهل الصين والتبت حذاق الصناعات ؟ إنها فيها الرفق والحذق وحسن المداخل والاتساع فى ذلك والغوص على غامضه وبعيده ، وليس عندهم إلا ذلك ، فقد يفتح لقوم فى باب الصناعات ولا يفتح لهم فى سوى ذلك[2] » .

فهذه الظاهرة التى يحدثنا عنها النظام ، هى نتيجة تأمل وملاحظة ، كما هى نتيجة ثقافة وخبرة ، والربط بين الذكاء والجنس قضية من أخطر القضايا الفكرية التى تعرض لها البحث الحديث ، وعلى أساسها قامت دراسات كثير من المستشرقين

---

(١) يقصد بالأمة التى لم تنضجها الأرحام : الجنس الأبيض وهم سكان الأقليمين السادس والسابع فى التقسيم البلدانى القديم . أنظر : هامش ص : ٣٥ من كتاب الحيوان ج ٥

(٢) الحيوان : ج ٥ ص ٣٥ ، ٣٦

الذين يفاضلون بين العقول البشرية على أساس اختلاف الجنس ، ومن أشهر المستشرقين الذين نادوا بهذه النظرية المستشرق « رينان » الذى ذهب إلى أن العقل الآرى يفضل العقل السامى ، لأن الآريين من ، جنس والساميين من جنس آخر(١) .

ومهما يكن من أمر هذه النظرية سواء أكانت تدفعها روح التعصب الجنسى أم روح التحقيق العلمى الذى يقوم على التجربة والملاحظة ، فإنها تدل على مستوى معين من النضج العقلى يعين على تسويغها والتدليل عليها . ألا ترى أن النظام هنا يدلل على قضيته بأن مخالفة سبيل الاعتدال عند الأمة التى لم تنضجها الأرحام فى ألوان شعرها وحدقها وأبدانها ، يدل على أن عقولها وقرائحها وآدابها وشمائلها ، مخالفة كذلك لسبيل الاعتدال ؟ ؟ فالشذوذ الظاهرى دليل على الشذوذ الباطنى ، لأن العقل ليس إلا عضواً من الأعضاء ، فالذى تتأثر به الأعضاء الظاهرة يتأثر به العقل أيضاً ، فإذا كان عدم النضج فى الأرحام سيترتب عليه مخالفة سبيل الاعتدال فيما يتعلق بالأوصاف الخارجية للبدن ، فكذلك العقل .

وقد يلاحظ أن أسلوب النظام هنا متعثر بعض التعثر ، وأن تعليله للتفاوت العقلى بين الأجناس غير منطقى ، لأنه قد بناه على التفاوت فى الأشكال الخلقية ، وأن الذين لم تنضج الأرحام خلقة أجسامهم لم تنضج كذلك خلقة عقولهم ، قد يلاحظ هذا كله ، ولكن الشىء الذى نريد أن نقرره على أية حال ، هو أن مجرد التفات

---

(١) هذه قضية من القضايا الخطيرة التى اهتم بمعالجتها كثير من الباحثين المنصفين الذين استطاعوا أن يردوا مزاعم المستشرقين المتطرفين من أمثال كوزان ورينان وغيرهما من الذين يزعمون أن العقل السامى فى مرتبته أرق من العقل الآرى . أنظر ما كتبه الأستاذ عمر الدسوقى عن هذا الموضوع فى مجلة نهضة إفريقية العدد الصادر فى ١٤ فبراير سنة ١٩٥٩ ففيه دراسة وافية مستوعبة لهذه القضية منذ كان لها وجود فى الدراسات الاستشراقية ، وانظر أيضا ما كتبه المرحوم الاستاذ مصطفى عبد الرازق فى كتابه « تمهيد لتاريخ الفلسفة » عن هذا الموضوع ص ١٠ وما بعدها .

النظام إلى هذه الظاهرة ،دليل على مستوى ثقافى رفيع ، وأن معالجته إياهاقدأضاف إلى النثر العربى نوعاً من الموضوعات لم يكن مألوفا من قبل .

وإذا كان لثقافة الكاتب دخل فى تقويم أعماله ،فهذا هوما نريدأن نقرره من أن ثقافة المعتزلة التى اختصوا بها ، قد انعكست آثارها على أدبهم على هذا النحو الذى نشاهده ، فطبعته بطابع يكاد يميزه تميزاً واضحا عما سواه .

٣ — الاستدلال بالخلق على الخالق :

وكثيراً ما كان المعتزلة فى موضوعاتهم التى يعالجونها على أساس من النظر والتأمل فى الكون ومشاهده ، يلتمسون العظة والعبرة والدلالة على عظمة الخالق وقدرته ، وهذه سبيل العلماء فى معرفة الله والاستدلال على وجوده ؛ فإنهم يتخذون من أسرار خلقه دليل قدرته ، وآية عظمته .

ومن ذلك قول الجاحظ فى « دلالة الخلق على الخالق » بعد حديث طويل عن الكلب والديك وصفاتهما وأحوالهما : « فليس لقدر الكلب والديك فى أنفسهما ،وأثمانهما ،ومناظرهما ،ومحلهمامن صدور العامة ،أسلفناهذا الكلام وابتدأنا بهذا القول ، ولسنا نقف على أثمانهما من الفضة والذهب ، ولا ننظر إلى أقدارهما عند الناس ، وإنما ننظر فيما وضع الله عز وجل من الدلالة عليه ،وعلى إتقان صنعه وعلى عجيب تدبيره وعلى لطيف حكمته ، وفيما استخزنهما من عجائب المعارف وأودعهما من غوامض الإحساس ،وسخر لهما من عظام المنافع والمرافق ، ودل بهما على أن الذى ألبسهما ذلك التدبير ،وأودعهما تلك الحكم، يُحبُّ أن يُفكَّر فيهما ويعتبر بهما ، ويسبح الله عز وجل عندهما،فغشى ظاهرهما بالبرهان ،وعم باطنهما بالحكم وهيج على النظر فيهما والاعتبار بهما ،ليعلم كل ذى عقل أنه لم يخلق الخلق سدى ولم يترك الصور هملا،وليعلموا أن الله عزوجل ،لم يدع شيئا غفلا غير مرسوم ،ونثرا

غير منظوم ، وسدى غير محفوظ،وأنه لايخطئه من عجيب تقديره ، ولا يعطله من حلى تدبيره،ولا من زينة الحكم وجلال قدرة البرهان،ثم عم ذلك بين الصؤابه[١] والفراشة ، إلى الأفلاك السبعة وما دونها من الأقاليم السبعة[٢] »

وفى مثل هذا الموضوع أيضاً ، تتجلى شخصية المعتزلة ، وتتضح خصائص عقليتهم ، فهم كانوا يستخدمون وسيلة التأمل والنظر العقلى فى المخلوقات والمشاهد الكونية المختلفة ، للوصول إلى إثبات قدرة الله واستجلاء آيات عظمته ، فكثيراً ما نرى الجاحظ مثلا فى حيوانه ، يعقد فصولا كثيرة يتحدث فيها عن دلالة الخلق على الخالق ، وهو فى هذه الفصول ، يستجمع أشتات قوته وثقافته فى إبراز العظمة الإلهية التى تكمن وراء هذه المخلوقات الدقيقة الصغيرة ، وهذا منهج جديد فى التدليل على وجود الله وعلى تفرده بالخلق ، وليست الجدة فى هذا المنهج آتية من مجرد الاعتبار بما فى الكون وآياته من دليل على وجود خالق عظيم واحد ولكنها آتية من استخدام العنصر العقلى الذى يعتمد على ثقافة واعية ناضجة تعين على إبراز مافى هذه المخلوقات جليلها ودقيقها من أسرار وعجائب ، تدل كلها على لطف الصنعة ودقة التدبير ، فالجاحظ هنا مثلا يتحدث حديثا طويلا مستفيضا عن الكلب والديك ، يشرح فيه صفاتهما وأحوالهما وطباعهما وما إلى ذلك من كل مايتعلق بخلقهما وتكوينهما ، تعينه على ذلك ثقافته الواسعة وإحاطته الدقيقة بعالم الحيوان وأسراره ، ولكنه إذ يفعل ذلك يهدف إلى غاية كبيرة هى إبراز مواطن الدلالة فى هذين المخلوقين على عظمة الخالق وقدرته : « فليس لقدر الكلب والديك فى أنفسهما وأثمانهما ومناظرهما ومحلهما من صدور العامة أسلفنا هذا الكلام ، وابتدأنا بهذا القول ، ولسنا نقف على أثمانهما من الفضة

---

(١) الصؤابه: بيضة القملة أو البرغوث

(٢) الحيوان ج ٢ ص ١٠٩ ، ١١٠

والذهب ، ولا ننظر إلى أقدارهما عند الناس ، وإنما ننظر فيما وضع الله عز وجل فيهما من الدلالة عليه ، وعلى إتقان صنعه ، وعلى عجيب تدبيره، وعلى لطيف حكمته وفيما استخزنهما من عجائب المعارف وأودعهما من غوامض الإحساس .. الخ

والجاحظ هنا ينفعل انفعالا صادقا، لأنه يعالج عاطفة دينية عميقة، أو بعبارة أخرى يقف أمام تجربة عقلية ونفسية ضخمة ، وهي البحث عن الخالق في خلقه : إنه يؤمن بالله وبوحدانيته ، ولكنه يريد أن يجمل هذا الإيمان الوجداني منطقا يستقيم في العقل أيضا فيجيء ثقافته وفنه في نسج هذه الصورة البديعة، التي تمتع العقل، وتبهج الشعور فهي تمتع العقل بما تضمنته من دراسة دقيقة لطبيعة الكلاب والديك وأحوالها وعادها ، وتبهج الشعور بما انتهت إليه من استلهام الإيمان من هذا الخلق الدقيق العجيب ، في ذلك البيان الرائع الجميل، الذي ينبض بصدق العاطفة ، وروعة الفن . والذي يرجع إلى كتاب الحيوان، يرى للجاحظ صورا رائعة ممتعة في ذلك المجال وليس الجاحظ وحده هو الذي انفرد بذلك المنهج ؛ بل لقد كان ذلك هو شأن عامة المعتزلة ، وسوف نرى عند حديثنا عن شعر المعتزلة في الفصل الآتي، كيف أن بعض شعرائهم كانوا يستخدمون ثقافتهم الكونية المختلفة في إثبات وجود الله ، والدفاع عن وحدانيته .

وهذا المنهج في الاستدلال ـ وإن كان هو المنهج الذي دعا إليه القرآن حيث أوجب النظر في ملكوت السموات والأرض، والاستبصار بعظمة المخلوقات والاستهداء بهذا الإبداع الكوني في الوصول إلى معرفة الخالق ـ إلا أن المعتزلة قد استطاعوا بثقافاتهم الواعية العميقة أن يستخدموا هذا المنهج الاستدلالي استخداما صالحا ، وأن يستعينوا بتأملاتهم العميقة وفهمهم الدقيق لأسرار الكون وظواهره على أن يستنبطوا الدلائل الواضحة على القدرة الإلهية ، وأن هذا الكون

---

(١) انظر الحيوان : ج ٣ ص ٢٩٩ ، ج ٢ : ص ١٠٩ ، ص ٤ : ٢٠٦ .

لابد أن يكون وراءه إله عظيم قادر ، قد تفرد وحده بهذا الخلق البديع العجيب .

موضوعات النثر عند المعتزلة فى القرن الرابع :

وفى القرن الرابع . نرى أن الثروة الموضوعية فى نثر المعتزلة لا زالت تلفت النظر وتثير العجب ، ونرى أن عقليتهم وثقافتهم وسعة آفاقهم وروعة فهم لا زالت واضحة فى إنتاجهم الأدبى كل الوضوح ؛ فعلى الرغم من انتكاسهم فى هذا القرن، وضعف مركزهم السياسى ؛ فإننا نرى بعض رجالهم — إذ ذاك — لا يزالون يؤكدون ضخامة هذه العقلية التى ظلت قرابة قرنين من الزمان ، تشيع معالم ثقافة جديدة وفكر جديد فى البيئة العربية والفكر الإسلامى .

التوحيدى :

أول من نلقى فى القرن الرابع من رجال المعتزلة الذين غنيت آثارهم بمختلف موضوعات النثر وفنونه « أبو حيان التوحيدى » الذى يعتبر جاحظ القرن الرابع فلقد اصطنع منهجه،وسار على طريقته،فهو امتداد لروحه وفكره وثقافته الواسعة التى لا تعرف الحدود . قال عنه ياقوت : « وكان متفننا فى جميع العلوم من النحو واللغة والشعر والأدب والفقه والكلام على رأى المعتزلة ، وكان جاحظيا يسلك فى تصانيفه مسالكه، ويشتهى أن ينتظم فى سلكه،فهو شيخ فى الصوفية،وفيلسوف الأدباء،وأديب الفلاسفة ، ومحقق الكلام ، ومتكلم المحققين،وإمام البلغاء[1] » .

فهذه الكلمة التى ذكرها ياقوت عن عقلية التوحيدى وشخصيته ، كلمة حق لا مبالغة فيها ، فقد كان التوحيدى — كما تدلنا على ذلك آثاره التى بين أيدينا — قمة من قمم الفكر الإسلامى،وعلما من أعلام الأدب العربى،وقوة من القوى الفعالة التى دفعت بهذا الأدب إلى كثير من ألوان التطور ، سواء فى منهجه وأسلوبه

(١) معجم الأدباء جـ ١٥ : ص ٥

أم موضوعاته وأفكاره ، ولقد كانت ثقافته الواسعة العريضة ، وحياته الشقية التي قضاها بين اليأس والخمول وشظف العيش ، مصدر إلهامه ومنبع فنيته .
ونحن هنا لا نريد أن نترجم للتوحيدي ، أو نطيل الحديث عن حياته وكيف عاشها ، لحياة ذلك الرجل أكبر من أن تتناول بصورة عارضة ، أو تقع في إشارات عابرة ، فهي مليئة بالأحداث العميقة التي هزت نفسه ، وزلزلت ثقته بالناس وبالحياة ، وجعلته أكثر ما يكون برما وضيقا وتشاؤما ، فهو على سعة علمه وروعة أدبه ، لم ينل من الدنيا حظا ، ولم ينعم فيها بشيء مما نعم به الخاملون المغمورون من سعة العيش وبسطة الجاه ، بل عاش ذليلا محروما ، لا ينصفه وزير أو يعطف عليه كبير ، فأسخطه ذلك على الناس وعلى الدنيا ، وجعله يقبل على إحراق كتبه النفيسة الكثيرة بلا اكتراث وذلك حتى تنقطع أسباب الصلة بينه وبين هذه الحياة ، فلم يكن هناك من سبب يربطه بها إلا هذه الكتب ، فقد كان ـ إلى جانب حرمانه كرم العيش ـ محروما الولد النجيب والصديق الحبيب ، والصاحب القريب ، والتابع الأريب ، والرئيس المنيب[1] ؛ ثم هو يعلل إحراق كتبه بشيء آخر ، وهو أن العلم الذي لم ينل به صاحبه حظا من حظوظ الدنيا لا قيمة له .

يقول فيما كتبه من رسالة طويلة بعث بها إلى القاضي أبي سهل ، ردا على رسالة له ، يعتب عليه فيها هذا الصنيع : « إن العلم — حاطك الله — يراد للعمل كما أن العمل يراد للنجاة ، فإذا كان العمل قاصرا عن العلم ، كان العلم كلا على العالم ، وأنا أعوذ بالله من علم عاد كلا ، وأورث ذلا ، وصار في رقبة صاحبه غلا[2] »

ومع ذلك فقد حفظ لنا الزمن طائفة من مصنفات أبي حيان ، تشهد كلها بغزارة علمه ، ووفرة ثقافته ، وروعة أدبه ، فكتاب « الإمتاع والمؤانسة » أو « المقابسات »

---

(١) معجم الأدباء : ج ١٥ ص ١٩
(٢) معجم الأدباء : ج ١٥ ص ١٨ .

أو « الصداقة والصديق » أو غيرها من مؤلفاته الباقية، تزخر بالموضوعات الفلسفية والاجتماعية والسياسية والأخلاقية وغيرها، من كل ما يمكن أن يخطر بالعقل، أو يجول بالنفس من موضوعات الحياة . قال القفطى فى « أخبار الحكماء » يصف كتاب الإمتاع والمؤانسة : « وهو كتاب ممتع على الحقيقة لمن له مشاركة فى فنون العلم فإنه خاض كل بحر، وغاص كل لجة ، وما أحسن ما رأيته على ظهر نسخة من كتاب « الإمتاع » بخط بعض أهل جزيرة صقلية، وهو : « ابتدأ أبو حيان كتابه صوفيا، وتوسطه محدثا، وختمه سائلا ملحفا[1] » وقال الأستاذ « أحمد أمين » فى مقدمته للكتاب :- « وموضوعات الكتاب متنوعة تنوعا ظريفا، لا تخضع لترتيب ولا تبويب، إنما تخضع لخطرات العقل وطيران الخيال ، وشجون الحديث ، حتى لنجد فى الكتاب مسائل من كل علم وفن ، فأدب وفلسفة وحيوان ومجون وأخلاق وطبيعة وبلاغة وتفسير وحديث وغناء ولغة وسياسة وتحليل شخصيات لفلاسفة العصر وأدبائه وتصوير للعادات وأحاديث المجالس ، وغير ذلك مما يطول شرحه[2] » .

على هذا النحو كانت طريقة التوحيدى ؛ فهو يضمن كتاباته ألوانا مختلفة من المعارف، وفنونا متنوعة من الثقافة، ويعرض ذلك كله بعقل العالم وروح الفنان ؛ فهو يمزج الفلسفة بالأدب ويخلط الهزل بالجد ، وهذه هى طريقة المعتزلة ، سلكها من قبله النظام والجاحظ ، وسنتحدث عن هذه الظاهرة بعد قليل .

نماذج من نثر التوحيدى :

وسنثبت هنا — على سبيل المثال — بعض نماذج من نثر أبى حيان ، لنأخذ منها دليلا آخر على أن النثر عند المعتزلة قد فتح آفاقا رحيبة ، من حيث جدة الموضوعات ووفرتها ، واستيعابها لأدق المشكلات والظواهر الكونية فى مختلف مجالاتها .

---

(١) أخبار الحكماء : ص ٢٨٣ .
(٢) مقدمة كتاب الإمتاع والمؤانسة _ لأحمد أمين — ص : س

١ — علاقة الطبيعة باختلاف الناس فى المذاهب والآراء :

قال التوحيدى فى المقابسات ، يشرح كيف أن الطبيعة تعمل على تخالف الناس فى المذاهب والآراء : « سمعت[1] أبا إسحاق الصابى الكاتب يقول لأبى الخطاب الصابى : اعلم أن المذاهب والمقالات ، والنحل والآراء، وجميع ما اختلف فيه الناس وعليه ، كدائرة فى العقل، فمتى فرض فيها قول وجُعِل مبدأ لأقوال انتهى منه إلى آخر ما يمكن أن يقال ، فليس من قول إلا وقد قيل أو يقال ، وليس من فعل إلا وفُعل أو سيفعل ، وليس من شىء إلا وقد علم أو سيعلم . . . » قال أبو الخطاب : هل للخواطر والألفاظ والآراء والمقالات نسبة إلى المزاج والطينة والهواء وإلى العناصر بالجملة ؟ فقال : نعم لها نسبة قوية ، وعلاقة شديدة ، ورباط متين إلى هذه الأمور التى تنظر فيها ، أو تطيف بها ، أو تطل عليها ، ولا سبيل مع ذلك إلى اتفاق الناس فى حال من الأحوال وسبيل من السبل ، ولو أمكن ذلك لوجد . ألا ترى أنه لا سبيل إلى أن يكون الناس كلهم طوال القدود أو قصورها[2] وضخام الرؤوس أو صغارها وفصحاء الألسنة أو لُكنها ، أو على مذهب واحد أوحد ، ومقابلة واحدة ؟ كيف يكون هذا أو يظن ، والطبيعة إنما تعطى صورتها لكل شىء بحسب قبوله وتهيئته ومواتاته ، فليس الزند من عطية الطبيعة ، ولكن على قدر قبوله ، وصلابة الحجر من عطية الطبيعة ، ولكن على قدره ، فاختلاف الصور إنما ينشأ من اختلاف المواد ، وهذا أصل لا أصل له ، وعلة لا علة لها ، لأنه لم يفعله فاعل على ذلك ، بل الصورة من شأنها هذا ، والمادة من شأنها ذلك ، والأمر مَسبب على سنن ما ترى ، فعلى هذا ، كل أحد ينتحل ما شاكله مزاجه ، ونبض

---

(١) كان التوحيدى — كالجاحظ — يلجأ فى أسلوبه أحيانا إلى الطريقة الحوارية التى تعتمد فيها وضع الأحاديث على ألسنة غيره : أنظر : «النثر الفنى وأثر الجاحظ فيه » ص ٢٨٣.
(٢) النص هكذا ، ولعل الصواب : قصارها .

عليه عرقه ، ونزع إليه شوطه ، وعجن به طينه ، وجرى بعد ذلك على أدبه وديدنه[١] » .

إن الظاهرة التى يعالجها التوحيدى هنا،ليست بالأمر العادى ، وليست بالشىء الذى يمكن أن يسنح فى كل عقل أو يخطر فى كل ذهن ؛ وإنما هى مسألة دقيقة يحتاج إدراكها والنظر فيها إلى رصيد ضخم من الثقافة والمعرفة ونضوج العقل ؛ فالعلاقة بين التكوين الطبيعى للإنسان ، وبين اتجاهاته العقلية والنفسية لا تشبه قصيدة تنظم فى مدح ، أو رسالة تكتب فى تهنئة ، وإنما هى مستوى آخر من الفكر ، وطراز جديد من الموضوعات ، عرفه النثر العربى عن طريق تلك العقلية الفذة التى مارست ألواناً مختلفة من الثقافات ، وأحاطت بمزيج هائل من المعارف ، فأضفى عليها هذا كله طابعاً خاصاً ، هيأ لها ذلك المكان فى تاريخ الفكر الإسلامى .

يقرر التوحيدى أن لكل إنسان طبيعة خاصة ، وهذه الطبيعة هى التى تتحكم فى اتجاهاته وميوله ، واختلاف الناس فى طبائعهم ، هو السر فى اختلاف آرائهم ومذاهبهم ونحلهم ومقالاتهم ، وهذا شىء طبيعى أن يختلف الناس ؛ فكما أنه لا سبيل إلى اتفاقهم الخَلْقى ، فلا سبيل كذلك إلى اتفاقهم فى الطبائع والميول ؛ فاختلاف المواد يستلزم اختلاف الصور .

والحديث عن المادة والصورة وعن العلاقة بينهما هو — كما علمنا — حديث الفلسفة اليونانية ، سمعناه عند أرسطو وهو يبحث حقيقة النفس والبدن[٢] ، وعلاقة كل منهما بالآخر ، وسمعناه كذلك عند النظام وهو يتحدث عن الحقيقة الإنسانية ، وأنها جسم ونفس ، والنفس صورة والبدن مادة ؛ فالتوحيدى هنا متأثر

---

(١) المقابسات : ص ٢٥١ ، ١٥٢ .

(٢) انظر : فى النفس والعقل — محمود قاسم — مبحث أرسطو فى ذلك .

بقضايا الفلسفة وألفاظها،فهو يستخدم نظرية « الصورة والمادة » كما يستخدم ألفاظ : الأصل والعلة والسبب والمسبب .

ولعل هذا يؤكد لنا ما سبق أن قررناه من أن التأثر بالثقافات العقلية على اختلاف فروعها ، هو ظاهرة اصطبغ بها نثر المعتزلة بصفة عامة .

٢ — التحسين والتقبيح العقليان :

وقال التوحيدى أيضاً فى « مقابساته » فى معنى قولهم : العقل يحرم كذا ونطق بكذا : « قلت لأبى على هذا[1] : ما معنى قول القائل : العقل يحرم كيت وكيت ، العقل نطق بكيت وكيت ؟ فقال : معنى ذلك استحسانه الحسن ، واستقباحه القبيح ، والاستحسان تحسين لك،والاستقباح تقبيح عليك ، والتحسين إطلاق ، والتقبيح حظر ، وإنما كان هذا من العقل هداية لذى الطبيعة ، لأنه يمر مع الأول ، والطبيعة هى معنا من لدن خلقنا ، فإذا استحكم سوء أدب ذى الطبيعة وطال ، انفسد حتى يصير كأنه بعض هذه البهائم من الجهل ، أو بعض هذه السباع فى التنزى والوثوب ، وكان فى الأصل محدوداً بالنطق ، ظهر من قوته بالعقل ما حفظ حياته عليه ، ونشر فضله ، وشحذ جوهره ، ويسّر أمره،وأظهر مكنونه ، وذلك كله تنبيه العقل وتحريكه ، وتحسينه وتقبيحه ، فمن استجاب، كُف عرام طبيعته ، وأمات هائج شهوته بالتدريج والترتيب ، ليكون من إصغاؤه إلى نصح العقل وهدايته أتم ، ويكون استضاءته بنوره أشمل وأعم ، فلهذا كان للعقل تحريم وتحليل ، وحظر وإباحة ، ومنع وإجازة ، وكف وحث ، وإطلاق وقيد ، وحبس وبعث ، لا على ما يظنه من لا خبرة له بالحقائق ، ولا استجابة له عند داعى الرشد[2] » .

---

(١) هو أبو على بن زرعة : وقد سبقت إشارتنا إلى أن التوحيدى يستخدم فى أسلوبه طريقة وضع الأحاديث على ألسنة أشخاص معروفين أحياناً ومجهولين أحياناً أخرى .

(٢) المقابسات : ص ١٩٨ ، ١٩٩ .

يعالج التوحيدى فى هذه المقابسة قضية كلامية اشتهرت فى مذهب المعتزلة ، وهى قضية التحسين والتقبيح العقليين ؛ فلقد مر بنا أن المعتزلة يذهبون إلى أن العقل هو الأصل فى تحسين الأشياء وتقبيحها ، ويأتى الشرع بعد ذلك مؤيداً لحكم العقل،ومثبتاً له لا مخبراً عنه . وهم فى هذا يخالفون مذهب أهل السنة فى أن تحسين الأشياء وتقبيحها مرده إلى الشرع لا إلى العقل .

والتوحيدى فى تقريره لهذه القضية ، لا يعرضها عرضاً بسيطا ، وإنما يتحدث عن أثر العقل فى حياة الإنسان ، وكيف أن هذا العقل هو الذى يجعل الإنسان فى مرتبة أرقى من مرتبة البهائم والسباع ، لأن هذه تتحكم فيها غرائزها ، وليس لها عقل يهذب هذه الغرائز،أو يميز أمامها طريق الخير من طريق الشر ، وهذه حقيقة علمية يقررها علم النفس ، إذ يذهب إلى أن العقل هو القوة التى تحمى حياة الإنسان من سيطرة الغرائز والنزعات الفطرية ، وتجعله أكثر تحكما فيها وسيطرة عليها .

وإفلاطون فى جمهوريته،يقسم النفس أقساماً ثلاثة:ـشهوانية وغضبية وعاقلة، ويعقد فى هذا المجال مناظرة يصور فيها الصراع بين هذه الأقسام الثلاثة ، وأن الإنسان لا يصلح أمره إلا إذا انتصرت النفس العاقلة[1] .

ولا يمكن أن يكون الإنسان سوياً إلا إذا خضعت غرائزه للتنظيم العقلى ، وأصبح عقله هو مصدر سلوكه ، وإلا فإنه يصير إلى عالم البهائم أقرب .

وهكذا نرى أن التوحيدى ـ كغيره من رجال المعتزلة ـ حينما يقرر قضية من القضايا الكلامية التى تتصل بمذهبه ، يستخدم فى تبريرها والتدليل عليها ما تواتيه به ثقافته من حجج وبراهين .

---

(١) انظر : جمهورية أفلاطون ص ١١٤ ، ١١٥ .

الصاحب بن عباد :

ونلتقى فى القرن الرابع أيضاً من كتاب المعتزلة المشاهير بالصاحب بن عباد الذى كان قوة عظيمة للمعتزلة فى هذا القرن الذى أخذ فيه نجم المعتزلة طريقه إلى الأفول .

لقد كان الصاحب كاتباً من كتاب العربية النابهين الذين تبوؤوا فى تاريخ الأدب مكانة مرموقة ، وغنيت الآثار الأدبية بطائفة فريدة من كتبه ورسائله وأشعاره التى كانت مثار إعجاب المؤرخين والناقدين .

يقول عنه الثعالبى : « ليست تحضرنى عبارة أرضاها للإفصاح عن علو محله فى العلم والأدب ، وجلال شأنه فى الجود والكرم ، وتفرده بغايات المحاسن وجمعه أشتات المفاخر ، لأن همة قولى تنخفض عن بلوغ أدنى فضائله ومعاليه . . . ولما كان نادرة عطارد فى البلاغة ، وواسطة عقد الدهر فى السماحة ، جلب إليه من الآفاق وأقاصى البلاد كل خطاب جزل وقول فصل ، وصارت حضرته مشرعاً لروائع الكلام ، وبدائع الأفهام وثمار الخواطر ، ومجلسه مجمعاً لصوب العقول ، وذوب العلوم ، ودرر القرائح ، فبلغ من البلاغة ما يعد فى السحر ، ويكاد يدخل فى حد الإعجاز ، وسار كلامه مسير الشمس ، ونظم ناصيتى الشرق والغرب[1] . . . الخ » .

وقال عنه التوحيدى : « كان الصاحب كثير المحفوظ ، حاضر الجواب ، فصيح اللسان ، قد نتف من كل أدب شيئاً ، وأخذ من كل فن طرفا ، والغالب عليه كلام المتكلمين المعتزلة ، وكتابته مهجنة بطرائقهم ومناظرتهم[2] . . » .

---

(١) يتيمة الدهر : ج ٣ ص ٣١ .

(٢) معجم الأدباء : ج ٦ ص ١٧٤ ، ١٧٥ .

ورسائل ابن عباد وآثاره الباقية[1] تدل على خصوبة عقله، وسعة أفقه، وغزارة معانيه، وروعة بيانه، وله مصنفات كثيرة فى مختلف نواحى المعرفة أثبتها ياقوت فى معجمه[2]، وسنورد بعد قليل بعض نماذج من نثر الصاحب.

وبعـــد:

فإن المقام يضيق هنا عن الإفاضة فى الحديث عن الموضوعات الجديدة التى اتسع لها نثر المعتزلة، وعن الآفاق الفكرية التى امتد إليها، ولعل فى هذه النماذج اليسيرة التى قدمناها دليلا على الحقيقة التى نريد تأكيدها وهى أن المعتزلة قد وسعوا بثقافاتهم آفاق النثر العربى ؛ فلم تكن الموضوعات التى عالجها نثرهم مجرد امتداد للموضوعات التى عالجها النثر من قبل، وإنما كانت فى معظم أمرها تعبيراً عن ظاهرة عقلية جديدة، ميزت مرحلة من مراحل الفكر الإسلامى، تتسم بعمق الثقافة وتنوعها واتساعها، والذى يرجع إلى الآثار الباقية من نثر المعتزلة ليأخذه العجب من هذه الثروة الموضوعية والفكرية الهائلة التى اتسم بها، ومن هنا يمكن القول بأن النثر العربى من هذه الناحية، قد لقى على يد المعتزلة أكبر حركة تطورية دفعت به إلى أمام.

خامسا: ظواهر جديدة فى نثر المعتزلة: —

لم تقف آثار المعتزلة فى النثر العربى عند هذه الحدود التى بينا، ولكننا نلمح من خلال آثارهم الباقية طائفة من الظواهر الأدبية الجديدة، التى يمكن إطلاق القول بأنها قد استوت ونضجت على أيديهم، وليس من شك فى أن عقلية المعتزلة التى جمعت أشتات الفكر الإنسانى لعهدهم، واستوعبت هذا للزيج الهائل

(١) راجع ذلك فى: زهر الآداب ونهاية الأرب ومعجم الأدباء ويتيمة الدهر.
(٢) معجم الأدباء: ج ٦ ص ٢٦٠.

من الثقافات المختلفة ، كانت هى الأساس الذى ارتكزت عليه اتجاهاتهم الأدبية المختلفة .

وربما كان بعض هذه الظواهر الجديدة ، غير مرتبط بالاعتزال كمذهب قام على مجموعة من المعتقدات والمبادىء ، ولكنه مرتبط أوثق الارتباط بطبيعة تكوينهم العقلى والأخلاقى بصفة عامة — ونقصد بتكوينهم العقلى ، تلك الطاقة الثقافية الضخمة التى مثلت نشاط الفكر الإنسانى فى مختلف نواحى الكون من فلسفة وطبيعة وطب وفلك واجتماع وسياسة وتاريخ وأخلاق وآداب ودراسة لأحوال النفس الباطنة ، وما إلى ذلك من المعارف المتنوعة التى وعاها فكرهم ، واتسع لها عقلهم . ونقصد بتكوينهم الأخلاقى ، كل ما انعكس على حياتهم العامة من قيم سلوكية ، كانت فى معظم أمرها نتيجة لإحساسهم بالسمو العقلى ، كالحرية والثقة بالعقل وابتذال الخرافات الشائعة وإنكارها ، والنظر إلى العامة من الناس نظرة مشوبة بالشفقة حينا ، والتهكم والسخرية حينا آخر .

ومن هذه الظواهر الأدبية الجديدة .

١ — التعبير عن المعانى العلمية والفلسفية بالأسلوب الأدبى : —

قد يلفت هذا العنوان النظر لأول وهلة ، وقد يثير فى بداية الأمر دهشة وتساؤلا ، إذ كيف يمكن التعبير بالأسلوب الأدبى عن الأفكار العلمية والقضايا الفلسفية ، مع أن مجال العلم يختلف عن مجال الأدب ، والفكرة العلمية لا يستقيم التعبير عنها بالأسلوب الأدبى ، لأن الأسلوب الأدبى تناسبه المعانى الوجدانية العاطفية المتصلة بالنفس والشعور ، والفكرة العلمية يناسبها الأسلوب العلمى المحدد الذى لا مجال فيه للإبداع أو الافتنان ، فكيف يمكن إذن أن تُحمل الحقيقة العلمية فى إطار أدبى ؟ ؟

وقد تكون هذه الحقيقة فى ذاتها من الأمور المسلمة ، ولكن إذا عرفنا أن المعتزلة كانوا إلى جانب ثقافتهم العقلية ذوى نزعات فنية ، وأن هذه النزعات كانت تسيطر عليهم استطعنا أن نعرف كيف كانوا يقدرون على إخضاع المعانى العلمية للتعبير الأدبى ، أو بعبارة أخرى كيف كانوا يقدرون على تبسيط للمعانى العلمية والفلسفية وتجليتها وعرضها عرضا أدبيا شائقا .

١ — وهذا هو الجاحظ يحدثنا عن قضية فلسفية دقيقة ، هى أن مصلحة الكون وعمارة الأرض لا يتحققان إلا فى امتزاج عنصرى الخير والشر، وأن هذا هو سر الناموس الطبيعى الذى قام عليه تنظيم شأن الحياة يقول : « إعلم أن المصلحة فى أمر ابتداء الدنيا إلى انقضاء مدتها، امتزاج الخير بالشر ، والضار بالنافع والمكروه بالسار، والضعة بالرفعة، والكثرة بالقلة، ولو كان الشر صرفا هلك الخلق أو كان الخير محضا سقطت المحنة ، وتقطعت أسباب الفكرة ، ومع عدم الفكرة يكون عدم الحكمة، ومتى ذهب التخيير ذهب التمييز، ولم يكن للعالم تثبت وتوقف وتعلم ، ولم يكن علم، ولا يعرف باب التبين ، ولا دفع مضرة ولا اجتلاب منفعة ولا صبر على مكروه ، ولا شكر على محبوب، ولا تفاضل فى بيان ، ولا تنافس فى درجة، وبطلت فرحة الظفر وعز الغلبة، ولم يكن على ظهرها محق يجد عز الحق ومبطل يجد ذلة الباطل ، وموقن يجد برد اليقين ، وشاك يجد نقص الحيرة وكرب الوجوم ولم تكن للنفوس آمال ، ولم تتشعبها الأطماع، ومن لم يعرف الطمع لم يعرف اليأس ، ومن جهل اليأس جهل الأمن ، وعادت الحال من الملائكة الذين هم صفوة الخلق، ومن الإنس الذين فيهم الأنبياء والأولياء إلى حال السبع والبهيمة.... فسبحان من جعل منافعها نعمة، ومضارها ترجع إلى أعظم المنافع، وقسمها بين ملذ ومؤلم ، وبين مؤنس وموحش ، وبين صغير حقير وجليل ، كبير وبين عدو يرصدك وبين عقل يحرسك ، وبين مسالم يمنعك وبين معين يعضدك ، وجعل فى الجميع تمام المصلحة

وباجتماعهما تتم النعمة، وفى بطلان واحد منهما بطلان الجميع قياما قائما وبرهانا واضحا[1] ... »

إن الجاحظ يعالج هنا ـ كما قلنا ـ مشكلة فلسفية دقيقة، تقوم على الملاحظة والتأمل فى نظام الكون وترتيبه، وكيف أن هذه المعانى المتناقضة، هى التى تكون فى مجموعها معنى الحياة، وتصلح باجتماعها نظام الكون، ولا يمكن أن تتحقق النعمة أو تتم المصلحة، ما لم يكن هناك امتزاج بين عناصر الخير وعناصر الشر.

والجاحظ لا يترك قضيته دون أن يدلل عليها، ولكنه يأخذ فى تحليلها تحليلا فلسفيا رائعا، يستخدم فيه ثقافته ومعرفته بطبيعة التكوين النفسى للإنسان، وكيف أنه لا يحس اللذة إلا إذا عرف الألم، ولا يجد عز الحق إلا إذا أدرك ذلة الباطل ولا ينعم ببرد اليقين إلا إذا تصور حيرة الشك، ولا يحس حلاوة الظفر إلا إذا استشعر مرارة الهزيمة، ولا يغمر قلبه نور الأمل إلا إذا استوحش من ظلام اليأس، وهكذا لا يستقيم معنى الحياة ولا ينسجم نظام الكون إلا بقيام هذه المعانى المتناقضة، فلو كان الكون شرا كله لهلك الخلق، ولو كان خيرا كله لسقطت المحنة، وتقطعت أسباب الفكرة.

ومع ما فى هذه القضية من عمق ودقة، ومع كونها أدخل فى باب التأملات الفلسفية، نرى أن الجاحظ يضفى عليها من فنيته ورونق أسلوبه ما يجلى غامضها ويكشف خفيها، ويجعلها أقرب إلى الموضوعات الأدبية التى تثير لذة العقل والشعور جميعا. إن الذى يتأمل حديث الجاحظ فى هذه القضية، يحس بأن وراءه عقل عالم وروح فنان، فهو يستوعب كل طاقته العقلية لتوضيح هذه القضية التى أراد الدفاع عنها، ثم هو يعرض ذلك فى أسلوب رائع بديع، يستخدم فيه طاقته الفنية الخصبة،

---

(١) الحيوان : جـ ١ ص ٢٠٤ .

وهذا يدل على أن العالم إذا أتيحت له نزعة فنية ، أمكنه أن يقرب طبيعة العلم من طبيعة الفن ، وأن يعبر عن الفكرة العلمية بالأسلوب الأدبي على هذا النحو الذى رأينا .

٢ — والتوحيدى — فى مقابساته — يعطينا مثلا رائعا لهذه الظاهرة ، فهو يعرض فى هذا الكتاب أدق المشكلات الفلسفية فى صورة أدبية رائعة .

قال فى إحدى مقابساته،يشرح أن العالم من حيث هو كائن فاسد،ومن حيث هو فاسد كائن : « العالم من حيث هو كائن فاسد ، ومن حيث هو فاسد كائن فلذلك نظامه بدد،وبدده نظم ، ومتصلة مفصول ، ومفصوله متصل ، وغفله موسوم وموسومه غفل،ويقظته رقاد،ورقاده يقظة ، وغناه فقر،وفقره،غنى ، وحياته موت وموته حياة . . ها هنا مثل ينزع إلى الحس ضرورة،ويعترف به العقل اضطرارا : أنظر إلى السماء نظرا شافيا،وتأملها تأملا بليغا وجل ، فى آفاقها ببحثك ونظرك مليا واستقر صورها استقراء تاما ، فإنك تجد نجومها منتثرة متساقطة كأن سلكها قد وهى ونظمها قد انخرط . وعلى هذا إدراك الحس وسابق العيان وشهادة النظر وظاهر الخبر والأثر ، ثم إنك لا تستثبت بعد إمعان النظر وإنعام الفحص ومواصلة البحث،أن تجدها متسقة اتساقا،ومتفقة اتفاقا،وموزونة وزنا،ومعدلة تعديلا ومنظومة نظما ، ومعبأة تعبئة ، ومزينة بكل زينة ، ومحلاة بكل حلية حتى يقضى اختيارا واضطرارا ، وانبهارا واقتدارا ، أنها زالت عن حالتها المعروفة ، أو حالت عن صورتها المألوفة بأقل مثقال ذرة أو هباءة تربة[1] .... »

يعالج التوحيدى فى هذه الفقرات ظاهرة من الظواهر الكونية التى استوحاها من تأملاته وملاحظته لنظام الكون وقوانينه التى يخضع لها فى سيره ، وكيف أنه

---

(١) المقابسات : ص ٣٤٥ ، ٣٤٦ .

هذا الكون لا يثبت على حال واحدة ، فهو دائماً فى انتقال وتغير ، وهو فى انتقاله وتغيره لا يعطى حقيقة ثابتة لأى شىء ، فكل معنى يتحول بعد قليل إلى ضده فاليقظة يعقبها رقاد، والرقاد تعقبه يقظة، والفقر يأتى بعده الغنى والغنى، يتحول بعد قليل إلى فقر ، وهكذا يدور العالم فى هذا الفلك المتغير المتناقض ، فهو فاسد من حيث هو كائن، وكائن من حيث هو فاسد، لأن فساده يأتى بعد صلاحه، وصلاحه يأتى بعد فساده ، ولم يشأ التوحيدى أن يكتفى فى التدليل على هذه الظاهرة بسرد تلك المعانى التجريدية، بل ساق لنا مثالا ماديا محسوسا، ذلك هو نجوم السماء كيف ترى فى لحظة متناثرة متساقطة كأن سلكها قد وهى ، ونظمها قد انخرط، ثم لا تلبث أن تتغير حالها، وتتبدل هيئتها، فتعود متسقة اتساقا ومتفقة اتفاقا وموزونة وزنا ، ولعل السبب فى ذلك هو أن الذى يظهر للعيان فى بادىء الأمر أن ليس بينها اتساق ولا انتظام ولكن بعد الفحص والتثبت ومعاودة النظر ليلة بعد أخرى ، يجد الإنسان بينها نظاما واتساقا، وأنها لا تحيد عن أمكنتها، ولا عن بعدها بعضها عن بعض مثقال هباءة لأن لكل منها فلكا تسبح فيه ، وفيها جاذبية تحفظ نسبة البعد بينها .

وهذه الظاهرة التى يعالجها التوحيدى هنا ، قريبة من الظاهرة التى عالجها الجاحظ منذ قليل ، وهى ضرورة امتزاج عنصرى الخير والشر فى هذا العالم ؛ فكلاهما يلاحظ التناقض الذى تتسم به طبيعة التنظيم الكونى، غير أن كل واحد منهما يبنى عليه نظرية خاصة ، ولكن هذا على أية حال يدل على أن ثقافة المعتزلة قد أمدتهم بطاقات تأملية كبيرة ، استطاعوا بها النفاذ إلى أسرار الكون وتعليل مظاهره ومشاهده ، كما تدل على أن نزعتهم الفنية قد مكنتهم من التعبير عن هذه المعانى الفلسفية بالأسلوب الأدبى .

٣ — ومن هذا أيضاً رسالة طبية بعث بها الصاحب بن عباد إلى أحد أصدقائه ، وقد شكا إليه علة ألمت به : « قد عرفت ما شرحه مولاى من أمره ،

وأنبأ عنه من أحوال جسمه، فدلتني جملته على بقايا في البدن يحتاج منها إلى الصبر على التنقية والرفق بالتصفية ؛ فأما الذي يشكوه من ضعف معدته، وقلة شهوته فلأمرين : أحدهما أن الجسم كما قلت آنفاً لم يُنَق فتنفتق الشهوة الصادقة، وترجع العادة السابقة ، والآخر أن المعدة إذا دامت عليها المطفيات ، ولزمت بها المبردات قلت الشهوة وضعف الهضم ، ومع ذلك فلا بد من أن يطفي ويغذي ؛ ثم يمكن من بعد أن يتدارك ضعف المعدة بما يقوى منها ، ويزيل العارض المكتسب عنها[1] . . . » إلخ هذه الرسالة الطويلة .

إن الصاحب بن عباد يشخص مرضاً ويصف دواء ، وهذا موضوع على لا يناسبه الأسلوب الأدبي بطبيعته ، ولكن ها نحن قد رأينا أن فنية الصاحب قد مكنته من أن يعبر عن ذلك الموضوع بتلك العبارات المنمقة اللطيفة .

ويبدو أن هذه الظاهرة قد لفتت نظر الثعالبي ، فأشار إليها إشارة صريحة في قوله مشيدا بفضل الصاحب وتفوقه في ميدان العلم والأدب : « سمعت أبا جعفر الطبيب المعروف بالبلاذري يقول : إن للصاحب رسالة في الطب لو علمها ابن قرة وابن زكريا ، لما زادا عليها ؛ فسألته أن يعيرنيها إن كانت عنده ، فذكر أنها في جملة ما غاب عنه من كتبه ؛ فاستغربت واستبعدت ما حكاه من تطوب الصاحب ، ونسبته في نفسي إلى التزيد والتكثر إلى أن ظفرت في نسخة الرسائل المؤلفة المبوبة للصاحب برسالة قدّرتُها تلك التي ذكرها أبو جعفر ، ووجدتها تجمع إلى ملاحة البلاغة ورشاقة العبارة حسن التصرف في لطائف الطب وخصائصه وتدل على التبحر في علمه وقوة المعرفة بدقائقه[2] » .

ففي قول الثعالبي « ووجدتها تجمع إلى ملاحة البلاغة إلخ » شهادة صريحة

---

(١) يتيمة الدهر : جـ ٣ ص ٤٢ .
(٢) يتيمة الدهر : جـ٣ ص ٤٢ .

بأن الصاحب قد عبر عن الموضوع العلمى بعبارة رشيقة وبيان منمق ، وهذه الظاهرة ـ كما قلنا ـ يمكن اعتبارها من الظواهر الجديدة فى النثر العربى إذ لم يكن مألوفاً قبل المعتزلة أن تكون الموضوعات العلمية الدقيقة مجالا للتعبير الأدبى ، ولكن المعتزلة لوفرة ثقافتهم ومعارفهم وتفوقهم فى المجال الأدبى استطاعوا أن يلائموا بين طبيعة العلم وطبيعة الفن ، وأن يعبروا بالأسلوب الأدبى عن أدق الموضوعات العلمية على هذا النحو الذى رأينا ، والذى يرجع إلى آثار المعتزلة النثرية ، وبخاصة عند الجاحظ وابن أبى دؤاد والتوحيدى والصاحب ابن عباد يستطيع أن يتأكد من صدق هذه الحقيقة ، وهى أن هذه ظاهرة لم تكد تعرف فى النثر إلا على يد المعتزلة .

(ب) التهكم والسخرية :

أشرنا آنفا إلى أن السمو العقلى الذى اختص به المعتزلة ، قد عكس على نفوسهم طائفة من الصفات الخلقية التى من أبرزها الحرية العقلية والنظر إلى عامة الناس نظرة تشوبها روح التهكم والسخرية ، وإنه ليمكننا أن نتصور مدى الانطباعات التى يمكن أن تتركها هذه الصفات فى أدبهم وتفكيرهم ؛ فالإنسان حينما يكتب أو حينما يفكر ، لا يمكن أن يكون بعيداً عن نفسه وعن إحساسه ، ولا يمكن كذلك أن يكون بعيداً عن تأثير أخلاقه وصفاته وقيمه ، لذلك فإن الأدب الصادق هو خلاصة لذات الأديب وأخلاقه ، وهو انعكاس لتجاربه ولإحساسه بالحياة والناس .

لقد كان المعتزلة يحسون بأنهم من طبقة أخرى غير طبقات الناس العادية ، وقد كان هذا الإحساس يدفعهم فى كثير من الأحوال إلى السخرية من الناس والتهكم بهم ، ولكنهم كانوا حينما يسخرون أو يتهكمون ، لا يصدرون فى ذلك عن أحقاد شخصية أو ضغائن ذاتية ، على نحو ما كان الأمر فى ظاهرة الهجاء

فى الأدب العربى ، ولـكنهم كانوا يصدرون فى ذلك عن فلسفة خاصة ، قوامها العطف على الناس ، وتوجيههم إلى عيوبهم حتى يصلحوها ، فالتهـكم عند المعتزلة هو نوع من الترقية لفن الهجاء فى الأدب العربى ، والتسامى به عن أن يكون صدى لعداوات شخصية،ووسيلة إلى التشفى والانتقام ؛ فهم حينما يتهكمون ينتقدون ويضحكون ، ولـكنهم لا يحقدون ولا يكرهون .

١ — ومن هذا ما قاله يوما ثمامة بن أشرس للمأمون ، وهما بصدد الحديث عن العامة : « . . . . إن هم إلا كالأنعام بل هم أضل سبيلا ، والله يا أمير المؤمنين لقد مررت منذ أيام فى شارع ، وأنا أريد الدار ، فإذا إنسان قد بسط كساه وألقى عليه أدوية،وهو قائم ينادى:ـ هذادواءلبياض العين والغشاوة والظلمة ، وإن إحدى عينيه لمطموسة ، والأخرى موشوكة ، والناس قد اجتمعوا ؛ فدخلت فى غمار تلك العامة ؛ ثم قلت : يا هذا : إن عينيك أحوج من هذه الأعين إلى العلاج ، وأنت تصف هذا الدواء وتخبر أنه شفاء لوجع العين،فلم لا تستعمله ؟؟ فقال : أنا فى هذا الموضع منذ عشرين سنة ، فما مر بى شيخ أجهل منك . قلت : وكيف ذلك ؟ قال : يا جاهل . أتدرىأين اشتـكت عينى ؟ قلت : لا . فقال : اشتكت بمصر وكيف ينفعها دواء بغداد ؟ قال : فأقبلت الجماعة وقالوا : صدق الرجل . أنت جاهل . فقلت : لا والله ما علمت أن عينيه اشتكت بمصر ، فما تخلصت منهم إلا بهذه الحجة ، فضحك المأمون وقال : ما لقيت العامة منـكم ؟ قلت : ما لقيت من الله أكبر قال : أجل[1] » .

فثمامة هنا يسخر ويتهكم ، ولـكنه لا يكره ولا يحقد ، بل تحس بابتسامة عطف على وجهه ، وتحس بشخصية فـكهة عذبة تتطلع إلى أحوال الناس ، فتنقدهم وتـكشف بساطـــة عقولهم وتفاهة مداركهم ، وكيف أنهم لم

(١) المنية والأمل : ص ٣٧ .

يتنبهوا حين نبههم إلى جهل الرجل ودجه وخدعه ؛ بل انساقوا وراء منطقه الساذج الغريب من أن عينيه قد اشتكت داءها بمصر ، فكيف يمكن أن ينفعها دواء بغداد .

٢ — ومن هذا أيضاً ما حدث بين ثمامة بن أشرس ، و بين أبي العتاهية .

« قال ثمامة بن أشرس : أنشدنى أبو العتاهية » .

إذا المرء لم يعتق من المال نفسه تملكه المال الذى هو مالكه
ألا إنما مالى الذى أنا منفق وليس لى المال الذى أنا تاركه
إذا كنت ذا مال فبادر به الذى يَحِقُّ ، و إلا استهلكته مهالكه

فقلت له : من أين قضيت بهذا ؟ فقال : من قول رسول الله صلى الله عليه وسلم :—إنما لك من مالك ما أكلت فأفنيت،أو لبثت فأبليت،أو تصدقت فأمضيت فقلت له : أتؤمن بأن هذا قول رسول الله صلى الله عليه وسلم وأنه الحق ؟ قال : نعم . قلت : فلم تحبس عندك سبعا وعشرين بدرة فى دارك،ولا تأكل منها ولا تشرب ولا تزكى ولا تقدمها ذخراً ليوم فقرك وفاقتك ؟ فقال : يا أبا معن . والله إن ما قلت لهو الحق ، ولكنى أخاف الفقر والحاجة إلى الناس . فقلت : وبم تزيد حال من افتقر على حالك وأنت دائم الحرص ، دائم الجمع ، شحيح على نفسك، لا تشترى اللحم إلا من عيد إلى عيد؟؟فترك جواب كلامى كله وقال : والله لقد اشتريت فى يوم عاشوراء لحما وتوابله وما يتبعه بخمسة دراهم ؛ فلما قال لى هذا القول : أضحكنى حتى أذهلنى عن جوابه ومتابعته ، فأمسكت عنه وعلمت أنه ليس ممن شرح الله صدره للإسلام[1] » .

---

(١) الأغانى : ج ٣ ص ١٢٨ ، ١٢٩ .

وثمامة أيضا فى هذا الموقف يسخر من صاحبه أبى العتاهية ، ويكشف له عن طبيعة نفسه البخيلة ، وأنه يظهر خلاف ما يبطن ؛ فهو يجمع المال ويحبسه ويضن به على نفسه ، بينما يتظاهر بالزهد فى الدنيا وعدم الحرص عليها ، وأنه لا يحبس من المال إلا ما يمسك حياته ويقوم بكفايته ، فإذا أراد أبو العتاهية بعد انكشاف أمره أن يحتج لذلك بأنه إنما يدخر المال خشية الفقر والحاجة إلى الناس لم يعدم الجواب الساخر المسكت من ثمامة حيث يقول له : « وبم تزيد حال من افتقر على حالك وأنت دائم الحرص دائم الجمع شحيح على نفسك ؟؟ وهنا يعلم أبو العتاهية أنه قد غلب على أمره ، فيحاول الروغان من الموقف ، ولكنه حينما حاول ذلك أكد بخله وجشعه وحرصه ؛ فلم يسع ثمامه إلا أن يضحك حتى يذهل من موقفه .

ولقد كان البخل والبخلاء مجالا من مجالات التهكم والسخرية التى افتن فيها المعتزلة وأبدعوا ؛ فالجاحظ فى بخلائه يتعقب حياة البخلاء ، ويكشف خبايا نفوسهم ويصور حياتهم وأخلاقهم ، ويسرد طرائفهم ونوادرهم ، و يستبطن ما وراء حياتهم الظاهرة التى يحاولون فيها أن يخدعوا الناس عن باطنهم ، ويوهموهم بأنهم كرماء يجودون بالطعام والمال ، ولكنه يظل بهم حتى يضيق عليهم ، و يَسُدَّ فى وجوههم الطرق فلم يلبثوا أن ينموا عن بخلهم ، ويكشفوا حقيقة نفوسهم بكلمة يقولونها أو تصرف يعملونه ، فلا يسعهم فى آخر الأمر إلا أن يعترفوا ببخلهم ، وفى هذا يقول الجاحظ : « ولا بد من أن تعرفنى الهنات التى نمت على المتكلفين ، ودلت على حقائق المتموهين ، وهتكت عن أستار الأدعياء ، وفرقت بين الحقيقة والرياء ، وفصلت بين البهرج المتزخرف والمطبوع المُبْتَهَل[1] » .

إن الجاحظ يسخر من بخلائه سخرية لاذعة ، ولكنه لايضيق بهم ولايحقد

(١) البخلاء : جـ١ ص ٢٣ . والمطبوع : المفطور على سجيته : والمبتهل الذى أرسل : — من القيد .

عليهم، بل إنه يتقدم ويكشف حيلهم، وهو فى الوقت نفسه يضحك منهم ويعطف عليهم بطريقة نحس معها نوعا من السيطرة العقلية والنفسية على هؤلاء الذين كأنهم بين يديه دمى يحركها ذات اليمين وذات الشمال، وهى طيعة منقادة لا تملك من أمرها شيئا، أنظر إلى أية قصة من قصص البخلاء، فإن الإعجاب سيغمر نفسك حينما ترى هذه الصور المختلفة من التصوير النفسى الساخر الذى افتن فيه الجاحظ، ودل على عظمة عقله وروعة فنه، ومقدرته على الحوار، ومعرفته بأحوال النفس وأسرارها.

٣ — ولنعرض الآن على سبيل المثال قصة من هذه القصص . إنها قصة محمد بن أبى المؤمل، وهو بخيل من بخلاء الجاحظ الذين كانوا يحاولون إخفاء بخلهم وراء ستار من الكرم المفتعل الزائف، ولكن الطبع دائما يغلب التطبع، والأخلاق الأصيلة أعمق تأثيرا فى سلوك صاحبها من الأخلاق الزائفة، لذلك فإن الرجل لا يقوى كثيرا على كتمان طبيعته الأصيلة، فتندفع هذه الطبيعة ممزقة ذلك الستار المفتعل لتعبر عن وجودها . إن محمد بن أبى المؤمل يحاول أن يظهر للناس كرمه، فيُجوِّد الطعام ويدعو إليه الأصدقاء، ولكن خلقه الأصيل يأبى إلا أن يدل على نفسه ولو بشىء تافه، فهو حينما يمد خِواَنه، لا يضع عليه من الخبز بمقدار عدد الآكلين، وهنا يتسال الجاحظ إلى نفسه ليكشفها بسرعة، وليعلن له أنه لم يأت الكرم عن طبع وإنما عن إفتعال وزيف، فهو يقول له : « أراك تطعم الطعام، وتتخذه وتنفق عليه وتجود به، وليس بين قلة الخبز وكثرته كثير ربح، والناس يبخلون من قل عدد خبزه ورأوا أرض خوانه، وعلى أنى أرى جماجم من يأكل معك أكثر من عدد خبزك » ولكن الرجل يحاول أن يدفع عن نفسه هذه التهمة، فيؤكد أن قلة عدد الخبز لاتعنى بخلا، بل ربما كانت أدل على الكرم فيقول : « بل الذى أصنع أدل على سخاء النفس بالمأكول، وأدل على الاحتيال

ليبالغوا، لأن الخبز إذا كثر على الموائد، ورث ذلك النفس صدودا، ولأن كل شيء من المأكول وغير المأكول إذا ملأ العين ملأ الصدر، وفى ذلك موت الشهوة وتسكين الحركة» ثم يأتى بدليل على صدق هذا الكلام فيقول: «ولو أن رجلا حبس على بيدر تمر فائق، وعلى كدس كمثرى منعوت، وعلى مائة قنوموز موصوف، لم يكن أكله إلا على قدر استطرافه، ولم يكن أكله على قدر أكله إذا أتى بذلك فى طبق نظيف، مع خادم نظيف، عليه منديل نظيف» وهنا يجد الجاحظ الفرصة مرة أخرى للتسلل إلى نفسه، فهو لايقنع بذلك الكلام الذى قاله، وإنما يعلم أن كلامه مثل كرمه زيف وخداع وباطل فيقول له: «إنى قد رأيت أكلهم فى منازلهم وعند إخوانهم وفى حالات كثيرة ومواضع مختلفة، ورأيت أكلهم عندك فرأيت شيئا متفاوتا وأمرا متفاقما، فأحسب أن البخل عليهم وأن الضعف لهم شامل، وأن سوء الظن يسرع إليهم خاصة، ثم لاتداوى هذا الأمر بما لا مؤنة فيه؟ وبالشيء الذى لاقدر له؟ وتدع دعاءهم والإرسال إليهم والحرص على إجابتهم؟ والقوم ليسوا يلقون أنفسهم، عليك وإنما يجيئونك بالاستحباب منك» وهنا يحس الرجل بأن الخناق قد ضاق عليه، وأن دفاعه عن تقليل عدد الخبز قد تبين باطله، وأن ذلك لم يكن كرما أو محاولة لترغيب الآكلين وتنشيط شهيتهم، وإنما كان حرصا وبخلا وخوفا على الخبز الفائض من التلطيخ والتغمير فيقول: «فإن الخبز إذا كثر على الخوان، فالفاضل مما يأكلون لا يسلم من التلطيخ والتغمير، والجردقة الغمرة والرقاقة المتلطخة، لا أقدر أن أنظر إليها، وأستحى أيضا من إعادتها، فيذهب ذلك الفضل باطلا، والله لايحب الباطل[1]».

وهكذا يظل الجاحظ بصاحبه يحاوره ويخاتله ويسخر من حيله حتى يستشف ما فى نفسه، ويكشف ما فى طبيعته، ويرغمه على الاعتراف بأن تقليل عدد الخبز

---

(١) البخلاء: ج ١ ص ١٧١ وما بعدها.

لم تكن كرما أو محاولة لمضاعفة شهية الآكلين ، ولكنه كان بخلا وحرصا وخوفا من تلطيخ الرقاق وتغميره ، حتى لا يفسد ويذهب باطلا .

والجاحظ مع بخلائه مواقف رائعة من هذا الطراز ، فهو يسخر منهم، ويتهكم عليهم ، ويضحك معهم ، ويكشف حيلهم التى يلجأون إليها لستر ما تنطوى عليه نفوسهم من بخل ، وهو فى كل هذا رحب الصدر واسع الأفق سريع الدعابة لا يحقد ولا يتبرم ولا يضيق وهذا — كما أشرنا — هو منهج المعتزلة فى التهكم بالأشرار والحمقى والمنحرفين ، فهم يطلون عليهم من قمة عالية ، تلك هى مرتبتهم من السمو العقلى الذى كان يملؤهم إحساسا بالثقة فى أنفسهم ، وبأنهم فوق مألوف الناس العاديين .

فالتهكم المشوب بروح العطف حينا والفكاهة حينا آخر ، هو الطابع الذى يمكن أن تتسم به هذه الظاهرة عند المعتزلة ، وما أقرب هذه الروح فى التهكم بالروح التى اصطبغ بها التهكم عند « أناتول فرانس Anatol France » أحد الكتاب الفرنسيين الذين كانوا يتخذون من التهكم نوعا من السلوك الخلقى الذى يحبب إليهم الحياة ، ويجعلهم يسخرون فى ترفع وفى شفقة من الأشرار والحمقى دون أن يورطهم الضعف فى كراهيتهم والحقد عليهم يقول « أناتول فرانس » :

« لا أزداد تفكيرا فى حياة البشر إلا ازددت اعتقادا أن من الواجب علينا أن نجعل شهود هذه الحياة وقضاتها ، التهكم والشفقة ، فالتهكم بابتسامه يحبب إلينا الحياة ، والشفقة بدموعها تقدس هذه الحياة ، والتهكم الذى أرغب فيه ليس فيه شىء من القساوة . إنه لا يستهزىء بالحب والجمال، فهو رفيق، وفيه عطف يكظم من الغيظ ، وهذا التهكم هو الذى يعلمنا أن نسخر من الأشرار والحمقى ، ولولاه لأفضى بنا الضعف إلى كراهيتهم [1] » .

---

(١) نقلا عن : الجاحظ معلم العقل والأدب : شفيق جبرى : ص ٢٠٠ .

٤ — ومما يؤكد صدق هذه النزعة الفلسفية الساخرة فى التهكم عند المعتزلة « رسالة التربيع والتدوير » التى كتبها الجاحظ فى التهكم بأحمد بن عبد الوهاب لم يكن ذلك الرجل بخيلا ، ولكن كان نمطا آخر من العامة الأدعياء الذين منيت أخلاقهم بالفساد وخلقتهم بالتشويه فانعكس هذا على حياتهم نوعا من الشذوذ والادعاء الباطل، فهو مع نقصه الخلقى الخُلُقى ، يدعى الكمال فى كل شىء ، والجاحظ حين يسخر من صاحبه هنا لا يكيل له الشتائم المباشرة والانتقاص الواضح على نحو ما كان يفعل الهجاءون فى الأدب العربى ، ولكنه يصطنع ذلك المنهج القوى فى التهكم ، و يستخدم طريقة غير مباشرة فى إبراز العيوب ؛ فهو يهجوه هجاء مغلفا بثياب المديح ، وهذا النوع من الهجاء لم يكن مألوفا فى الأساليب العربية من قبل ؛ فالهجاء فى الأدب العربى، كان يعتمد على الطريقة المباشرة التى تستهدف إبراز العيوب ومضاعفتها والمبالغة فى تصويرها ، وهى لا تستند على شىء فى ذلك إلا الحقد الذى يثير غضب النفس ورغبتها فى التشفى والانتقام ، ولكن الجاحظ مع صاحبه لم يكن حاقدا ، وإنما كان فيلسوفا ساخرا يتهكم فى شفقة، وينقد فى دعابة لقد كان صاحبه أحمد بن عبد الوهاب قصيرا مفرط القصر ، ولإحساسه بالنقص من هذه الناحية كان يدعى أن العرض مقدم على الطول ، ويحتج لهذا من القرآن وأقوال الشعراء ، فيعرض الجاحظ هذا ثم ينهال عليه تهكما بتلك الطريقة التى تشبه أن تكون مدحا ، فهو يقول له : « ولم أزل أراك تقدم العرض على الطول ، وتزعم أن الأرض لم توصف بالعرض دون الطول إلا لفضيلة العرض وكذلك قول الشعراء ووصف العلماء قال الشاعر :

كأن بلاد الله وهى عريضة　　على الخائف المطلوب كفة حابل

ولم يقل : كأن بلاد الله وهى طويلة .

وقال آخر : —

وفى الأرض للمرء العريضة مذهب . ولم يقل : الطويلة .

وقال :

ولا تحسدانى بارك الله فيكما على الأرض ذات العرض أن توسعاليا

وقال الراجز :

إن البلاد غلهتنى عرضا تقطع أرضا وتلاقى أرضا

ولم يقل طولا .

وقلت : ولولا فضيلة العرض على الطول لما وصف الله الجنة بالعرض دون الطول حيث يقول جل ثناؤه : « وجنة عرضها السموات والأرض » فهذه براهينك الواضحة ودلائلك الظاهرة ، ولو لم يكن فيك من الرضا والتسليم والقناعة والإخلاص إلا أنك ترى أن ما عند الله خير لك مما عند الناس وأن الطول الخفى أحب إليك من الطول الظاهر ، لكان فى ذلك مايشهد لك بالإنصاف، ويحكم لك بالتوفيق وأنا — أبقاك الله — أعشق إنصافك كما تعشق المرأة الحسناء ، وأتعلم خضوعك للحق كما أتعلم التفقه فى الدين ، ولربما ظننت أن جورك إنصاف قوم آخرين، وأن تعقدك سماح رجال منصفين وما أظنك صرت إلى معارضة الحجة بالشبهة ، ومقابلة الاختيار بالاضطرار، واليقين بالشك واليقظة بالحلم ، إلا للذى خصصت به من إيثار الحق وألهمته من فضيلة الإنصاف ، حتى صرت أحوج ما تكون إلى الإنكار ، أذعن ما تكون بالإقرار، وأشد ما تكون إلى الحيلة فقراً، أشد ما تكون للحجة طلبا ؛ إلا أن ذلك بطرف ساكن، وصوت خافض ، وقلب جامع ، وجأش رابط ، و بنية حسنة ، و إرادة تامة ، من غفلة كريم وفطنة حكيم[1] ... الخ »

---

(١) مجموعة رسائل الجاحظ : ص ٩١ ، ٩٢ .

فالجاحظ كما نرى يلعب بصاحبه لعبا ، ويكشف مركبات النقص عنده بتلك الطريقة الفذة التى تمزج فيها الدعابة بالسخرية اللاذعة ، وما أشبه هذه الطريقة التى استخدمها الجاحظ مع صاحبه، بتلك الطريقة التى أشار إليها العلامة «إيجه» فى كتابه «تاريخ النقد عند اليونان» حينما تحدث عن إيفانوس باروس Evanous Paros فهو يقول « إن إيفانوس باروس Evanous Paros كان موهوبا فى ابتداعه للمدائح والأهاجى غير المباشرة ، وهما صورتان من السخرية التى تقوم على الهجاء الذى يشبه أن يكون مديحا ، والمدح الذى يشبه أن يكون هجاء[1] »

ولأن الجاحظ كان يتهكم بروح عالية لا يسيطر عليها ضعف النفس أو الكراهية والحقد ، لم تكن رسالته كلها سخرية أو تهكما ، بل كان يمزج ذلك بطائفة من موضوعات العلوم المختلفة حتى لكأنها «دائرة معارف » كما قرر ذلك البارون كارّادى ڤو Carra De Voux فى كتابه « مفكرو الإسلام » حينما كان يتحدث عن الجاحظ بروح عالية مفعمة بالثقة والإعجاب، فهو يقول:— «ورسائل الجاحظ جديرة بالبحث والدراسة فرسالة التربيع والتدوير تشتمل على كثير من موضوعات العلوم المختلفة حتى لكأنها دائرة معارف[2] »

سخرية المعتزلة بالخرافات :

ولأن المعتزلة كانوا يثقون بالعقل ويمجدون سلطانه وأحكامه ، كانوا يهزأون بالخرافات، ويسخرون منها، ويبتذلونها، ويعللون أسباب وجودها وشيوعها بين العامة وكيف أنها تنزع عن الأوهام ، وتصدر عن ضعف العقول ، وفى هذا أيضا مظاهر من مظاهر التسامى عن الناس فى عادتهم ومألوف طباعهم .

لقد كان عامة الناس يعتقدون أن هنالك صلة بين حياة الإنس وحياة الجن

---

(١) نقلا عن : مقدمة كتاب البخلاء تحقيق طه الحاجرى ص ١٤ .

2. Carra De Vaux. Les pensaurs de l'Islam. Vol. I. p. 295.

وأن الناس يمكنهم أن يروا الجن ويطلعوا على صورهم وأشكالهم ، بل إنهم أكثر من هذا كانوا يعتقدون بأن من الممكن أن تقوم بينهم و بين الجن صلة مادية جنسية[١] فيتصل رجال الجن بالنساء الآدميات ، كما يتصل الإنس بنساء من الجن ولكن المعتزلة كانوا يسخرون من هذه العقيدة، ويذهبون إلى أن رؤية الجن غير ممكنة للإنس على أية صورة من الصور، ويتأولون الآيات والأحاديث التي يدل ظاهرها على إمكان رؤية الجن[٢] والجاحظ فى كتاب الحيوان صور رائعة يسخر فيها ممن يعتقدون اتصالهم بالجن واستهواءهم لهم[٣] . يقول فى بعض ما قاله بهذا الصدد : « والناس فى هذا الضرب ضروب من الدعوى ، وعلماء السوء يظهرون تجويزها وتحقيقها، كالذى يدعون من أولاد السعالى من الناس، كما ذكروا عن عمرو بن يربوع ، وكما يروى أبو زيد النحوى عن السعلاة التى أقامت فى بنى تميم حتى ولدت فيهم ، فلما رأت برقا يلمع من شق بلاد السعالى ، حنت وطارت إليهم . فقال شاعرهم :

أتوا نارى فقلت منون أنتم   فقالوا الجن ، قلت عموا ظلاما

فقلت إلى الطعام فقال منهم   زعيم نحسد الإنس الطعاما

ولم أعب الرواية ، وإنما عبت الإيمان بها والتوكيد لمعانيها ، فما أكثر من يروى هذا الضرب على التعجب منه ، وعلى أن يجعل الرواية [له] سببا لتعريف الناس حق ذلك من باطله[٤] ... الخ »

وكلام الجاحظ هنا يطول عن الجن وطرفهم ونوادرهم وأخبارهم وما يتعلق

---

(١) انظر الحيوان : ج ٦ ص ١٩١ ، ١٦٨ ، ١٩٦ .

(٢) الحيوان . ج ١ ص ٢٩٩ وما بعدها ، ج ٦

(٣) انظر الحيوان . ج ١ ص ٢٩٩ وما بعدها

(٤) الحيوان : ج ١ ص ١٨٥ ، ١٨٦ .

بعقيدة العامة فيها ، وما قيل فى كل ذلك من شعر ، ولا يتسع المقام هنا للإكثار منه[1] .

ولكن النظام لا يكتفى بالسخرية من عقيدة العامة فى ذلك وإنكارها ولكنه يعللها و يبين أسباب وجودها ، فيذهب فى ذلك السبيل مذهبا فلسفيا يزيدنا تأمله اعترافا بعقل المعتزلة وإيمانا بثقافتهم ، ولقد أثبت له الجاحظ كلاما طويلا فى ذلك ، حينما عرض لما روى فى الشعر من أخبار الغيلان والجن ، وسنجتزئ هنا بنقل فقرات من كلام النظام ، لتكون بمثابة الدليل على مقدرة المعتزلة على تعليل الظواهر النفسية تعليلا دقيقا ، وتفسيرها من خلال الظروف التى أدت إليها : « كان أبو إسحاق يقول فى الذى تذكر الأعراب من عزيف الجِنّان وتغول الغيلان : — أصل هذا الأمر وابتداؤه أن القوم لما نزلوا بلاد الوحش ، وعملت فيهم الوحشة ، ومن انفرد وطال مقامه فى البلاد والخلاء والبعد من الإنس استوحش ، ولا سيما مع قلة الأشغال والمذاكرين ، والوحدة لا تقطع أيامهم إلا بالمنى أو بالتفكير ، والفكر ربما كان من أسباب الوسوسة ، وقد ابتلى بذلك غير حاسب كأبى يس ، ومثنى ولد القنافر . . . وإذا استوحش الإنسان تمثل له الشىء الصغير فى صورة الكبير ، وارتاب وتفرق ذهنه وانتقضت أخلاطه ، فرأى ما لا يرى وسمع ما لا يسمع ، وتوهم على الشىء اليسير الحقير أنه عظيم جليل ، ثم جعلوا ما تصوروا لهم من ذلك شعرا تناشدوه ، وأحاديث توارثوها ، فازدادوا بذلك إيمانا ، ونشأ عليه الناشىء وربى عليه الطفل ، فصار أحدهم حين يتوسط الفيافى ، وتشتمل عليه الغيطان فى الليالى الحنادس ، فعند أول وحشة وفزعة ، وعند صياح بوم ومجاوبة صدى ، وقد رأى كل باطل وتوهم كل زور ، وربما كان فى أصل الطبيعة كذابا نفاجا ، وصاحب تشنيع وتهويل ، فيقول فى ذلك من الشعر على حسب هذه الصفة ، فعند ذلك يقول : رأيت الغيلان ، وكلمت

---

(١) أنظر : الحيوان : جـ ٦ ص ١٥٨ وما بعدها .

السعلاة ، ثم يتجاوز ذلك إلى أن يقول قتلتها ، ثم يتجاوز ذلك إلى أن يقول : رافقتها ، ثم يتجاوز ذلك إلى أن يقول تزوجتها . قال عبيد بن أيوب : —

فلله در الغول أى رفيقة   لصاحب قفر خائف متقتر[1]

فالنظام يحاول فى هذا الكلام أن يبرز الأسباب النفسية الدقيقة التى أحاطت بنشأة هذه الظاهرة ، ويثبت أن عقيدة الناس فى رؤية الجن والاتصال بهم لاتعدو أن تكون ضربا من الوهم يتسلط على تفكير الإنسان ووعيه نتيجة ظروف خاصة ، فإن الإنسان إذا أحس بالوحدة أحس بالوحشة ، وإذا انقطع من حوله ما يشغله عن نفسه ويسليه عن تفكيره ، ساورته الوساوس والأوهام وامتلأت نفسه بالترهات والهواجس ، وهنا ينشغل وهمه بأمور لا وجود لها ، فيسمع مالايسمع ويرى مالايرى ، وهكذا كانت حياة العربى حينما تشمله فى صحرائه الوحدة ، ويكتنفه فى خلائه القفر والصمت ، ويحس بانقطاعه عن الحياة وعزلته عن الناس ، إذا تغنى لايجاوبه إلا الصدى ، وإذا مد بصره لايرى إلا السراب وإذا استأنس بنفسه لايحسُّ إلا بالوحشة ، وإذا لاذ بتفكيره لايجد إلا الوساوس ، وهنا يتفرق ذهنه ، وتنتقض أخلاطه ، ويتزايد وهمه ، فيرى أمورا ويسمع أصواتا لا وجود لها . فعند ذلك يقول : رأيت الغيلان وكلمت السعلاة ، بل ربما يجسم له وهمه أمورا أخرى ، فيعتقد أنه قتلها أو رافقها أو تزوجها . . فيسجل ذلك فى شعره وينشده الناس حين يلتقى بهم .

ثم يعلل النظام سر انتشار هذه العقيدة وتمكنها من النفوس بأن ذلك الشعر الذى يصور هذه الأوهام ، ويحمل هذه الهواجس ، لايصادف إلا العامة السذج الذين لايستطيعون التمييز بين الحقيقة والوهم فيصدقون كل ما يسمعون دون أن يخامرهم شك فى صدقه فيقول : « ومما زادهم فى هذا الباب وأغراهم به ، ومد لهم فيه

---

(١) الحيوان : ج ٦ ص ٢٤٨ وما بعدها .

أنهم ليس يلقون بهذه الأشعار وبهذه الأخبار إلا أعرابيا مثلهم ، وإلا عاميا لم يأخذ نفسه قط بتمييز ما يستوجب التكذيب والتصديق أو الشك ، ولم يسلك سبيل التوقف والتثبت فى هذه الأجناس قط[١] . . . »

وإنكار خرافات الجن والملائكة وغيرها من القوى الخفية لم يكن وقفا على رجال المعتزلة وحدهم ، بل إن نساءهم أيضا كن يسخرن من عقيدة العامة فى ذلك ، وينكرن كل ما يتصل بهذه العقيدة من خرافات ، ولهن فى ذلك نوادر لطيفة نقل بعضها التنوخى فى « نشوار المحاضرة » فهو يروى منها : « أن عجوزا صالحة كانت معتزلية جلدة ، نزل عليها لص — وكانت وحدها فى البيت — فشعرت به فقالت : من هذا ؟ قال : أنا رسول رب العالمين أرسلنى إلى ابنك الفاسق لأعظه وأعامله بما يمنعه من ارتكاب للمعاصى فقالت : ياجبريل . سألتك بالله إلا رفقت به ، فإنه واحدى ، وغافلته وجذبت الباب بحمية وجعلت الحلقة فى الرزة وجاءت بقفل فقفلته . فقال لها : إفتحى الباب لأخرج . فقالت : ياجبريل أخاف أن أفتح الباب فتذهب عينى من ملاحظتى لنورك . فقال : إنى أطفىء نورى . فقالت : ياجبريل إنك رسول رب العالمين لا يعوزك أن تخرج من السقف ، أو تخرق الحائط بريشة من جناحك ، وتركته يهذى حتى جاء ابنها ، فمضى وأحضر صاحب الشرطة ، وفتح الباب وقبض على اللص[٢] »

وهكذا نرى أن المعتزلة رجالهم ونساءهم بل وصبيانهم[٣] أيضا يتسامون عن مستوى العامة ، ولا ينخدعون بما ينخدع به هؤلاء من ترهات وأوهام ، بل لقد كانوا يحترمون عقولهم ، وينزهونها عن الإسفاف والخضوع لمثل هذه الأمور التى لايقوم عليها دليل من واقع أو منطق .

---

(١) الحيوان : ج ٦ ص ٢٤٨ وما بعدها .
(٢) نشوار المحاضرة : لأبى على التنوخى : ج ١ ص ٢٧٢ .
(٣) انظر : نشوار المحاضرة . ج ١ ص ٢٧٤ .

وكما أنهم أنكروا الاتصال بالجن ، وسخروا من عقيدة الناس فى رؤيتها والاتصال بها ، أنكروا كذلك ما يشابهها من صنوف الأباطيل والترهات كالأحلام والشؤم والطيرة ونحوها . وهذا هو النظام يقص علينا قصة طويلة حدثت له يستخلص منها بطلان ما يعتقده الناس من الطيرة والأحلام . يقول فى نهاية هذه القصة : « فتبين لى أن الطيرة باطلة ، . . . وعلى مثل هذا يعمل الذين يعبرون الرؤيا[1] » .

وكل هذا يدل على مبلغ اعتزاز المعتزلة بعقولهم ، وسخريتهم من كل شىء لا يخضع لسلطان العقل والمنطق ، ولقد جرهم ذلك إلى كثير من المواقف الجريئة التى لا يسوغها إلا نزعتهم العقلية الحرة ، فنقدوا الصحابة فى بعض رواياتهم وأخبارهم ، كما فعل عمرو بن عبيد مع حديث السرقة الذى رواه صفوان بن أمية[2] ، وكما فعل الجاحظ بحديث الحجر الأسود ، وأنه كان أبيض فسوده المشركون ، فقال مستهزئاً بهذا : كان يجب أن يبيضه المسلمون حين أسلموا[3] . وكما فعل النظام مع حديث ابن مسعود الذى رواه عن انشقاق القمر ورؤيته له[4] إلى آخر ما كان لهم من مواقف تدل على اعتزازهم بالعقل مهما جرهم ذلك إلى الخروج عن مألوف الناس .

(ج) — الدعابة والمرح :

وتشيع فى نثر المعتزلة ظاهرة أخرى ، هى مزج الجد بالهزل ، واستخدام عنصر

---

(١) نص القصة الكاملة : فى الحيوان : ج ٤ ص ٤٥١ .

(٢) انظر تاريخ بغداد : ج ١٢ ص ١٧٨ .

(٣) انظر تأويل مختلف الحديث : ص ٧٢

(٤) انظر : تأويل مختلف الحديث : ص ٢٥ .

الفكاهة والمرح فى ثنايا الكلام ، والواقع أن هذه الظاهرة كانت مرتبطة بنزعتهم الساخرة التى تحدثنا عنها آنفا ، فهم حينما يسخرون لم يكونوا حاقدين ولا متزمتين ولكنهم كانوا يصدرون فى ذلك عن إحساس بالتسامى العقلى ، وأن عامه الناس فى مرتبة دون مرتبتهم ، لذلك فإن سخريتهم كانت ممزوجة بروح المرح والفكاهة ، بل إن السخرية فى ذاتها ضرب من ضروب التفكه ؛ فهى تقوم على إبراز العيوب النفسية والخلقية والاجتماعية وما إليها من الأمور التى يخالف فيها الإنسان الأوضاع الطبيعية التى يجب أن يكون عليها ، وهذا — كما يقرر برجسون — هو الأساس الطبيعى لعملية الضحك ، فالضحك فى أساسه ليس إلا صدى لنوع من المخالفة للأوضاع الطبيعية والاجتماعية . يقول « برجسون » : « . . زعموا أن العيوب اليسيرة التى نلاحظها فى الناس هى التى تضحكنا ، وأنا أعترف أن فى هذا الرأى جانبا كبيرا من صواب ، إلا أنى مع ذلك لا أستطيع أن أراه صادقا كل الصدق ، وذلك أولا لأن الحدود بين اليسير والخطير فيما يتصل بالعيوب يصعب رسمها وتعيينها ، ولعلنا لا نضحك من العيب لأنه يسير ، بل نراه يسيرا لأنه يضحكنا فما يخفف الغضب مثل الضحك ، بل نذهب إلى أبعد من هذا فنقول : إننا نضحك من بعض العيوب ونعرف تمام المعرفة أنها عيوب خطيرة[1]) . فهذه الكلمة توضح لنا أن عملية الضحك ، إنما هى صدى لمخالفة الإنسان للأوضاع الطبيعية على أية صورة من الصور ؛ فالعيوب الخلقية والخُلقية والاجتماعية ، هى الباعث الذى يبعث على الضحك ، والسخرية من هذه العيوب هى نوع من مضاعفتها وإثارة الحس نحوها ، وهذه الحقيقة تفسر لنا تعريف أرسطو للملهاة « بأنها محاكاة الأراذل من الناس لا فى كل نقيصة ، ولكن فى الجانب الهزلى الذى يثير

---

(١) الضحك : تأليف هنرى برجسون ، وترجمة سامى الدروبى وآخر : ص ٩٤ .

الضحك[١] » وهو يعنى بهذا السخرية من الناس فى أوضاعهم غير المألوفة .

إذن فالسخرية تنطوى على عنصر أساسى من عناصر الضحك ، وهو توجيه النظر إلى العيوب اليسيرة أو الخطيرة التى يقرر برجسون أنها هى المثار الطبيعى للضحك ، لذلك فإن المضحك دائما لا يمكن أن يكون سويا ، بل لابد أن يكون موسوما بأى نوع من أنواع الشذوذ .

وبالاعتماد على هذه الحقيقة نستطيع أن نقرر أن عنصر الفكاهة فى نثر المعتزلة ، كان مرتبطا أوثق الارتباط بنزعتهم الفنية الساخرة التى تتمثل فى موقفهم من العوام والسذج والمصابين بأى نوع من أنواع الانحراف الخلقى أو الاجتماعى أو النفسى ، كالبخلاء والنوكى والحمقى والموسوسين ، ومن على شاكلتهم من الشواذ الذين كانوا موضع سخرية ونقد من المعتزلة ، ولكن هذه الظاهرة من ناحية أخرى كانت مرتبطة بمنهج نفسى فى الكتابة ذلك هو ملاحظة القارىء والترفيه عنه بما يسرى عن نفسه وطأة الجد المتواصل ، حتى يكون دائما على جمام من قوته ، ووفرة من نشاطه ، ولعل الجاحظ وحده من كُتّاب المعتزلة ، هو الذى كان يتعمد أن يمزج كتابته بروح الهزل والفكاهة قصدا إلى الترويح عن القارىء ، وعدم الإثقال عليه بالجد ، لأن النفس تسأم الجد إذا استطال ، لذلك فإن الجاحظ يصطنع ذلك المنهج ويدافع عنه ويحتج له بما يسوغ فلسفته فى ذلك الاتجاه فيقول : « وإن كنا قد أملناك بالجد وبالاحتجاجات الصحيحة والمروجة ، لتكثر الخواطر وتشحذ العقول ، فإنا سننشطك ببعض البطالات ، وبذكر العلل الطريفة والاحتجاجات الغريبة ، فرب شعر يبلغ بفرط غباوة صاحبه [من السرور والضحك والاستطراف] مالا يبلغه

(١) المسرحية للأستاذ عمر الدسوقى ص ١٩١ .

[حشد] أحرّ النوادر وأجمع المعانى ، وأنا أستظرف أمرين استظرافا شديدا : أحدهما : استماع حديث الأعراب ، والأمر الآخر احتجاج متنازعين فى الكلام وهما لا يحسنان منه شيئا ؛ فإنهما يثيران من غريب الطيب ما يضحك كل ثكلان وإن تشدد ، وكل غضبان وإن أحرقه لهيب الغضب ، ولو أن ذلك لايحل، لكان فى باب اللهو والضحك والسرور والبطالة والتشاغل ما يجوز فى كل فن ، وسنذكر من هذا الشكل عللا ، ونورد عليك من احتجاجات الأغبياء حججا ؛ فإن كنت ممن يستعمل الملالة ، وتعجل إليه السآمة ، كان هذا الباب تنشيطا لقلبك وجماما لقوتك ، ولتبتدىء النظر فى باب الحمام وقد ذهب [عنك] الكلال وحدث النشاط ؛ وإن كنت صاحب علم وجد ، وكنت عمرنا موقحا وكنت إلف تفكير وتنقير ، ودراسة كتب وحلف تبين، وكان ذلك عادة لك ، لم يضرك مكانه من الكتاب ، وتخطيه إلى ما هو أولى بك[1] » فالجاحظ هنا يوضح فلسفته فى استخدام عنصر الفكاهة والمرح فى ثنايا كلامه ، وأنه لم يقصد إلى ذلك لعبث ، وإنما لتنشيط القارىء وتجديد رغبته فى مواصلة القراءة حتى لايمل ، وللجاحظ فى فلسفة الضحك والمضحك، آراء ونظريات عميقة سبق بها « هنرى برجسون » الذى وضع كتابا مستقلا يشرح فيه فلسفة الضحك والمضحك[2]

ومهما يكن من أمر ، فقد برزت فى أدب المعتزلة ظاهرة المرح والتفكه ، ولكنها لم تكن بسيطة ساذجة ؛ بل كانت فى معظم أمرها ـ كما أشرنا ـ مرتبطة بنزعتهم الفلسفية الساخرة وإحساسهم بالسمو العقلى ، وأنهم من طبقة أخرى غير طبقة العوام ، ولعل القصة التى ذكرناها آنفا عن ثمامة بن أشرس مع الرجل الذى يدعى الطب ، ويصف الناس دواء لأعينهم مع أن عينيه إحداهما مطموسة والأخرى

---

(١) الحيوان : جـ ٣ ص ٦٢٥ .
(٢) انظر . النثر الفنى وأثر الجاحظ فيه ص ٢٦٥ .

موشوكة . لعل هذه القصة توضح لنا منهج المعتزلة حينما كانوا يتهكمون أو يتفكهون ، وكثيراً ما كان ذكاؤهم وقوة منطقهم وسرعة خاطرهم تعينهم على استخدام روح المرح ، حتى ولو كانوا فى مواقف محرجة : يحكى أن أبا الهذيل العلاف لقى « مُستقفا[1] » فقال له : « انزع ثيابك ، وأخذ بمجامع جيبه . فقال أبو الهذيل : استحالت المسألة . قال كيف ؟ : قال : تمسك بموضع النزع وتقول لى انزع ! ! أترانى أنزع القميص من ذيله أم جيبه ؟ فقال له : أنت أبو الهذيل ؟ قال : نعم . قال : إمض راشدا[2] » .

فأبو الهذيل هنا بصدد لص يريد أن يجرده من ملابسه ، ولكن أبا الهذيل لم يرتبك أو يضطرب ، بل استخدم ذكاءه وروحه المرحة فى التخلص السريع من هذا الموقف ، ولشهرة أبى الهذيل بالذكاء واللباقة عرفه اللص من جوابه .

وقال أبو العيناء : « كنت عند ابن أبى دؤاد بعد قتل ابن الزيات ، فجىء بالجاحظ مقيداً ، وكان فى أسبابه وناحيته . فقال ابن أبى دؤاد للجاحظ : ما تأويل هذه الآية : « وكذلك أخذ ربك إذا أخذ القرى وهى ظالمة إن أخذه أليم شديد » ؟ فقال : تلاوتها تأويلها — أعز الله القاضى — فقال : جيئوا بحداد . فقال : — أعز الله القاضى — ليفك عنى أو ليزيدنى ؟ فقال : بل ليفك عنك . فجىء بالحداد ، فغمزه بعض أهل المجلس أن يعنف بساق الجاحظ ويطيل أمره قليلا ففعل . فلطمه الجاحظ وقال : إعمل عمل شهر فى يوم ، وعمل يوم فى ساعة ، وعمل ساعة فى لحظة ، فإن الضرر على ساقى ، وليس بجذع ولا ساجة ، فضحك ابن أبى دؤاد وأهل المجلس منه . وقال ابن أبى دؤاد لمحمد بن منصور : أنا أثق بظرفه ولا أثق بدينه[3] » .

---

(١) يظهر أنه كان من مشهورى اللصوص والسقف بالتحريك طول فى انحناء .

(٢) تاريخ بغداد : ج ٣ ص ٣٦٧ .

(٣) تاريخ بغداد : ج ١٢ ص ٢١٨ .

ولقد كان الجاحظ – كما أشرنا – من أكثر رجال المعتزلة دعابة وتفكها ، ولعل السبب فى ذلك ، هو ما كان يحسه فى أعماقه من نقص مَرَدُّه إلى ما منيت به خلقته من تشويه ، ولكن ذلك النقص لم ينعكس على سلوكه ضيقاً من الحياة وتبرماً من الناس ؛ بل انعكس على سلوكه ظلا خفيفاً وروحاً طروبا ، ونفساً فكهة منطلقة لا تعرف العبوس .

لقد كان الجاحظ – بحق – شخصية فذة عظيمة ، أتيح لها من وجوه الكمال مالم يتح لغيرها ؛ لذلك لم ينل منه ذلك النقص الخلقى ؛ بل لقد كان هو أحياناً يسخر من نفسه ، ويتخذ من دمامة خلقته مادة للمرح والتفكه ، وهل ثمة شيء أدل على الروح المرح والطبيعة للنبسطة والمزاج للتهلل من أن يضحك الإنسان من نفسه ؟ « دخل عليه يوماً غلام فرآه يجتهد فى الدعاء فقال : ما بك يا مولاى ؟ قال : قد وجدت نفسى أنى صرت هزؤا للناس ، فأنا أدعو الله أن يصلح ما بى من العيوب . فقال : أيسر عليه أن يصنعك جديداً[1] » .

فهو هنا يسخر من نفسه سخرية لاذعة ، ويذهب فى التهكم بخلقته إلى أبعد حد ممكن ، فقد لا يكون لهذه القصة أصل من الواقع ، ولكن تشبثه بروح الضحك ، جعله يختلق القصص ليضحك حتى من نفسه .

وقال الجاحظ عن نفسه : « ما أخجلنى أحد مثل امرأتين رأيت إحداهما فى العسكر، وكانت طويلة القامة ، وكنت على طعام ، فأردت أن أمازحها فقلت : إنزلى كلى معنا . فقالت : إصعد أنت حتى ترى الدنيا ، وأما الأخرى ، فإنها أتتنى وأنا على باب دارى فقالت : لى إليك حاجة ، وأريد أن تمشى معى ؛ فقمت معها

---

(١) دائرة معارف البستانى : مجلد ٦ ص ٢٤٨.

إلى أن أتت بى إلى صائغ يهودى فقالت له : مثل هذا وانصرفت . فسألت الصائغ عن قولها فقال : إنها أتت إلى بفص وأمرتنى أن أنقش لها عليه صورة شيطان فقلت : يا ستى ما رأيت الشيطان ، فأتت بك وقالت ما سمعت[1] » .

والجاحظ فى ميدان الضحك والفكاهة صولات وجولات ، يعرفها كل من تمرس بفنه، وأحس بروحه المرحة تنساب فى ثنايا أسلوبه، فتشيع فيه البهجة والبشر والسرور[2] .

(١) سرح العيون : ص ١٥٦ .

(٢) انظر ما كتبته من دعابة الجاحظ وفكاهته فى كتاب : النثر الفنى وأثر الجاحظ فيه. ص : ٢٦٠ .

تعقيب

هذه دراسة للنثر عند المعتزلة ، قامت على تتبع الخصائص التى كان يتميز بها هذا النثر ، وإبراز التأثيرات المذهبية الخاصة التى يمكن ردها إلى المذهب الذى كانوا يعتنقونه ، وإلى الهدف الذى أملاه عليهم إيمانهم بهذا المذهب ؛ ثم إلى الثقافة الواسعة المتنوعة التى اضطرتهم إليها مسئوليتهم نحو ذلك الهدف وهو الدفاع عن الدين وعقيدة التوحيد بنفس الأسلحة التى كان يستخدمها خصومهم من استعانة بنظريات الفلسفة ، وكل ذلك فى ضوء دراستنا وتحليلنا لبعض نماذج من نثرهم فى مختلف المجالات .

وقد انتهت بنا دراستنا لنثر المعتزلة إلى حقيقة هامة يمكن تلخيصها فيما يلى :

إن ثقافة المعتزلة الواسعة المتنوعة التى هى خلاصة ثقافات أربع كانت موجودة فى ذلك الحين وهى : الثقافة العربية ـ الثقافة الفارسية ـ الثقافة اليونانية ـ الثقافة الهندية ـ قد أمدتهم بطاقة فكرية وأدبية ضخمة ، وأنهم قد استطاعوا بهذه الطاقة أن يطوروا النثر العربى ، ويفتحوا أمامه الطريق إلى آفاق جديدة رحيبة ، ويمكن أن يقال ـ بلغة النقد الحديث ـ إنهم طوروه من ناحية شكله ومن ناحية مضمونه . لأنه إذا كانت مقومات الأدب الأساسية التى تتمثل فى هاتين الناحيتين إنما هى مستمدة من ثقافة الأديب ومقوماته الفكرية والشعورية ، فإنه من الطبيعى أن نجد المعتزلة نثراً يختلف فى شكله ومضمونه عما عداه من نثر .

(ا) ناحية المضمون : —

أما من ناحية المضمون ، فقد وسعوا أفقه فيها بصفة تدعو إلى الإعجاب ؛ فقد عالجوا به ـ إلى جانب الموضوعات المعروفة من قبل ـ كل ما انفعلت به عقولهم

وأفصحت به مشاعرهم من مشاهد هذا الكون وأسراره وحقائقه ، وبعبارة أخرى عالجوا به معظم ما وعاه زمانهم من معارف ، وسجلوا فيه ما يمكن أن يجول فى النفس الإنسانية من خواطر ، وإننا بهذا لا نبالغ فى الحكم مبالغة لا يسندها الدليل ، فإن هذه الشواهد التى قدمناها من نثرهم فى مختلف الموضوعات ، لتعطينا أوضح صورة عن هذه العقلية الفذة ، وعن تلك الطاقة الفنية الكبيرة التى أخضعت لها مجال العلم والفلسفة .

وإذا كان النثر قبل المعتزلة قد عبر فى حدود ضيقة عن احتياجات خاصة كالرسائل الديوانية والإخوانية ، ولم يكد يتجاوز ذلك إلى شىء غيره ، فإن النثر عند المعتزلة قد عبر عن احتياجات المجتمع من حيث مشكلاته العامة من سياسة ودين وأخلاق واتجاهات مذهبية وعصبيات عنصرية ؛ كما عبر عن الكون كله واتخذ من مظاهره ومشكلاته فى مختلف مجالاتها المادة التى بنى عليها .

لقد عبر هذا النثر عن قضايا الإنسان ، والحيوان ، والطير ، والنبات ، والطبيعة والطب ، والفلسفة ، والدين ، والأخلاق ، والطباع ، والاجتماع ، وأحوال النفس ، والتعليم ، والبيان ، والتبيين ، والسياسة ، والجد ، والهزل ، والمغنين ، والقيان ، والسود ، والحمر ، والبيض ، والترك ، والعرب ، والعجم ، والنصارى ، والمسلمين ، واليهود ، عبر نثر المعتزلة عن هذا كله ، واستوعب كل ما يمكن أن يجول فى خاطر الإنسان من معنى أو مادة ، والذى يرجع إلى آثارهم النثرية يحس إحساساً عميقاً بتلك الخطوة الفسيحة التى خطاها النثر العربى فى ذلك المضمار . وليس من شك فى أن هذا كله كان من وحى ثقافتهم الخصبة العميقة التى شملت كل شىء . ومن ناحية أخرى فقد أخصبت هذه الثقافة أفكارهم ، وطبعتهم على العمق ، وجعلتهم قادرين على ابتداع المعانى وابتكار الأفكار ؛ لذلك فإن نثرهم كان ذا طابع خاص من هذه الناحية ، فهو يتسم بجدة الأفكار وخصوبتها

واتساعها ، وقد استلهم كثير من الشعراء والكتاب تلك الأفكار على نحو ما أشرنا إلى ذلك ، وعلى نحو ما سيتبين لنا عند حديثنا عن شعر المعتزلة .

ومن ناحية ثالثة ، فقد أضاف المعتزلة إلى النثر بعض الظواهر الجديدة كاستخدامهم للمنهج الجدلى الذى يقوم على البراعة فى دعم الموضوع بالدليل والحجة ، ولقد تبين لنا من النماذج التى عرضناها لهم فى ذلك المجال مدى ما كانوا يتمتعون به من طاقة جدلية ممتازة ، مكنتهم من أن يتكلموا فى الشىء ونقيضه بمستوى واحد من القوة والإجادة .

ولقد كان استخدامهم لهذا المنهج ، أثراً من آثار ثقافتهم العقلية التى كان فى مقدمتها الفلسفة والمنطق ؛ ثم ضرورة اضطرتهم إليها طبيعة مهمتهم التى تهدف إلى تقرير تعاليم دينهم ومبادىء مذهبهم ، عن طريق الحجج العقلية والبراهين المنطقية .

ومن تلك الظواهر أيضاً استخدام التعبير الأدبى فى معالجة الموضوعات التى تغلب عليها الصبغة العقلية ، وقد رأينا بعض نماذج لذلك عند النظام والجاحظ والصاحب ابن عباد وأبى حيان التوحيدى ، وقد ذكرنا أن السبب ذلك ، هو أن نزعتهم الفنية وثقافتهم الأدبية الواسعة كانت تسيطر عليهم حتى حينما يعرضون لموضوع هو أقرب إلى الناحية العلمية أو الفلسفية منه إلى الناحية الأدبية ، ولعلنا نذكر هنا ما كتبه الصاحب بن عباد فى رسالته الطبية ؛ وما كتبه التوحيدى أيضاً عن العالم وتناقض أحواله ، فهذه الموضوعات ـ كما يبدو من طبيعتها ـ تتسم بالطابع العلمى الفلسفى ، ولكن هؤلاء الكتاب قد عرضوها بصورة هى أقرب ما تكون إلى التعبير الأدبى .

ومن تلك الظواهر أيضاً ، التهكم الذى يقوم على أسس فكرية ونفسية ، لا على أحقاد وعداوات فردية ، وقد تحدثنا عن طبيعة التهكم وعن الصبغة التى كان

يصطبغ بها ، عندما عرضنا نماذج له عند كل من النظام وثمامة بن أشرس والجاحظ. وبينا أن منهجهم فى التهكم ، كان يعتبر ترقيه لفن الهجاء فى الأدب العربى ؛ فهو يعتبر نوعا من الارستقراطية العقلية وانعكاساً للإحساس بالسمو الفكرى الذى كان يضفى عليهم نوعا من الزهو بأنفسهم ينظرون من خلاله إلى الناس على أنهم فى مستوى أقل ؛ ومثل هذا الشعور ، يؤدى إلى نوع خاص من التهكم هو التهكم المشوب بروح العطف والشفقة .

ومن تلك الظواهر ظاهرة المرح والدعابة ، وقد بينا أن هذه الظاهرة مرتبطة إلى حد كبير بظاهرة التهكم والسخرية . والدعابة عند المعتزلة ، لم تكن لمجرد العبث أو اللهو ، ولكن كانت لهم فى ذلك فلسفة خاصة وضحها الجاحظ بقوله : « وإن كنا قد أمللناك بالجد وبالاحتجاجات الصحيحة والمروجة لتكثر الخواطر وتشحذ العقول ، فإننا سننشطك ببعض البطالات وبذكر العلل الطريفة والاحتجاجات الغريبة . . . . فإن كنت ممن يستعمل الملالة وتعجل إليه السآمة ، كان هذا الباب تنشيطاً لقلبك وجماما لقوتك[1] » ثم يقول أيضاً : « ولو كان الضحك قبيحاً من الضاحك وقبيحاً من المضحك ، لما قيل للزهرة والحبرة والحلى والقصر المبنى كأنه يضحك ضحكا . وقد قال الله جل ذكره : « وأنه هو أضحك وأبكى وأنه هو أمات وأحيا » فوضع الضحك بحذاء الحياة ، ووضع البكاء بحذاء الموت . وأنه لا يضيف الله إلى نفسه القبيح ، ولا يمن على خلقه بالنقص ، وكيف لا يكون موقعه من سرور النفس عظيما ، ومن مصلحة الطباع كبيراً ، وهو شىء فى أصل الطباع وفى أساس التركيب ، لأن الضحك أول خير يظهر من الصبى ، وبه تطيب نفسه ، وعليه ينبت شحمه ، ويكثر دمه الذى هو علة سروره ومادة قوته[2] » وهكذا نرى أن دفاع الجاحظ عن الضحك يدل

---

(١) الحيوان . جـ ٣ ص ٧ .

(٢) البخلاء : جـ ١ ص ٢٨ .

على وعى دقيق بطبيعة هذه الظاهرة وأثرها فى حياة الإنسان ، وأن شيوع ظاهرة المرح والدعابة فى نثر المعتزلة — وفى نثر الجاحظ بصفة خاصة — لم يكن لهواً ولا عبثاً وإنما هو منهج يقوم على أسس فكرية ونفسية .

(ب) ناحية الشكل :

أما الناحية الشكلية المتصلة بالألفاظ والأساليب ، فقد كان للمعتزلة فيها دور كبير ، يمكننا أن نتصور قدره إذا عرفنا أن المعتزلة هم الذين وضعوا الأسس الأولى لعلم البلاغة العربية ؛ فتحدثوا عن مشكلة الألفاظ وصفاتها ، ومواقعها من الجملة ، وعلاقتها بالمعانى،ومناسبتها لأحوال السامعين ؛ كما تحدثوا عن السجع والإيجاز والإطناب ، وما إلى ذلك من الأمور التى تتقوم بها الناحية الشكلية فى بلاغة الكلام ، وكانت لهم فى كل ناحية من هذه النواحى آراء ونظريات تدل على حس عميق بفن القول ، وما لهذه الجوانب الشكلية من أثر كبير فى تقويم العمل الأدبى .

ففى الألفاظ وحسن اختيارها ، وضرورة مطابقتها للمعانى ، ومناسبتها للمقام يقول عمرو بن عبيد حينما سئل عن البلاغة هى : « ما بلغ بك الجنة ، وعدل بك عن النار،وما بصرك مواقع رشدك وعواقب غيك،قال السائل : ليس هذا أريد ؛ قال : من لم يحسن أن يسكت لم يحسن أن يستمع ، ومن لم يحسن الاستماع لم يحسن القول . قال : ليس هذا أريد . قال : قال النبى صلى الله عليه وسلم « إنا معشر الأنبياء بكاء » . قال السائل : ليس هذا أريد . قال : كانوا يخافون من فتنة القول،ومن سقطات الكلام،ما لا يخافون من فتنة السكوت ومن سقطات الصمت . قال السائل : ليس هذا أريد . قال عمرو : فكأنك إنما تريد تخير اللفظ فى حسن الإفهام ؟ قال : نعم . قال : إنك إن أردت تقرير حجة الله فى عقول المتكلمين،وتخفيف المؤنة على المستمعين ، وتزيين تلك المعانى فى قلوب المريدين

بالألفاظ المستحسنة فى الآذان ، المقبولة عند الأذهان ، رغبة فى سرعة استجابتهم ، ونفى الشواغل عن قلوبهم ، بالموعظة الحسنة على الكتاب والسنة ، كنت قد أوتيت فصل الخطاب ، واستوجبت على الله جزيل الثواب[1] » .

ويقول بشر بن المعتمر فى صحيفته التى وضعت الأساس الأول لعلم البلاغة : « ومن أراغ معنى كريما فليلتمس له لفظا كريما ، فإن حق هذا المعنى الشريف اللفظ الشريف ، ومن حقهما أن تصونهما عما يفسدهما ويهجنهما .... وكن فى ثلاث منازل : فإن أولى الثلاث أن يكون لفظك رشيقا عذبا ، وفخما وسهلا ويكون معناك ظاهرا مكشوفا وقريبا معروفا ، إما عند الخاصة إن كنت للخاصة قصدت ، وإما عند العامة إن كنت للعامة أردت ، والمعنى ليس يشرف بأن يكون من معانى الخاصة ، وكذلك ليس يتضع بأن يكون من معانى العامة ، وإنما مدارك الشرف على الصواب ، وإحراز المنفعة مع موافقة الحال ، وما يجب لكل مقام من المقال ، وكذلك اللفظ العامى والخاصى ؛ فإن أمكنك أن تبلغ من بيان لسانك ، وبلاغة قلمك ، ولطف مداخلك ، واقتدارك على نفسك ، أن تفهم العامة معانى الخاصة ، وتكسوها الألفاظ الواسعة التى لا تلطف على الدهماء ، ولا تجفو عن الأكفاء ، فأنت البليغ التام . فإن كانت المنزلة الأولى لا تواتيك ولا تعتريك ولا تسنح لك عند أول نظرك ، وفى أول تكلفك ، وتجد اللفظة لم تقع مواقعها ، ولم تصر إلى قرارها ، وإلى حقها من أماكنها المقسومة لها ، والقافية لم تحل فى مركزها وفى نصابها ، ولم تتصل بشكلها ، وكانت قلقة فى مكانها ، ونافرة من موضعها ، فلا تكرهها على اغتصاب الأماكن ، والنزول فى غير أوطانها[2] ... »

فهذه الكلمة ، تشرح لنا بوضوح ، القيمة الفنية التى تتوقف على استخدام

---

(١) البيان والتبيين : ج ١ ص ١٢٦ ، ١٢٧ .

(٢) البيان والتبيين : ج ١ ص ١٥١ .

الكلمة وحسن اختيارها ووضعها فى المكان الملائم لها من الجملة ، وعدم قسرها على معنى لا تحسن دلالتها عليه ؛ ثم مراعاة حال المخاطب من حيث الكلمات التى يخاطب بها ؛ فألفاظ العامة ليست تصلح للخاصة ، كما أن ألفاظ الخاصة لا تصلح للعامة ، فلكل مقام مقال .

وبمثل هذا الوضوح لقضية الألفاظ وعلاقتها بالمعانى ، ودورها الذى تؤديه فى إحكام الكلام و بلاغته ، يقول ثمامة بن أشرس فى وصفه لبلاغة جعفر بن يحيى : « وكان جعفر بن يحيى أنطق الناس قد جمع الهدوء والتمهل والجزالة والحلاوة وإفهاما يغنيه من الإعادة ؛ ولو كان فى الأرض ناطق يستغنى بمنطقة عن الإشارة لاستغنى جعفر عن الإشارة ، كما استغنى عن الإعادة ، وقال مرة : ما رأيت أحدا كان لا يتحبس ، ولا يتلجلج ، ولا يتنحنح ، ولا يرتقب لفظا قد استدعاه من بعد ، ولا يلتمس التخلص إلى معنى قد تعصى عليه طلبه ، أشد اقتدارا ولا أقل تكلفا من جعفر بن يحيى[1] » .

وقد قال الجاحظ تعقيبا على كلام ثمامة : « وهذه الصفات التى ذكرها ثمامة ابن أشرس ، فوصف بها جعفر بن يحيى كان ثمامة بن أشرس قد انتظمها لنفسه واستولى عليها دون جميع أهل عصره ، وما علمت أنه كان فى زمانه قروى ولا بلدى ، كان بلغ من حسن الإفهام مع قلة عدد الحروف ، ولا من سهولة المخرج مع السلامة من التكلف ، ما كان بلغه ، وكان لفظه فى وزن إشارته ، ومعناه فى طبقة لفظه ، ولم يكن لفظه إلى سمعك بأسرع من معناه إلى قلبك . قال بعض الكتاب : معانى ثمامة الظاهرة فى ألفاظه ، الواضحة فى مخارج كلامه ، كما وصف الخريمى شعر نفسه فى مديح أبى دلف حيث يقول : —

له كلم فيك معقولة   إزاء القلوب كركب وقوف[2] »

---

(١) البيان والتبيين : جـ ١ ص ١١٨ .

(٢) البيان والتبين : جـ ١ ، ١٤٢ ص ١٢٥ .

فهذا التعليق من الجاحظ ـ على الرغم من أنه يصور لنا بلاغة تمامة ودقته فى اختيار الألفاظ والملاءمة بينها وبين المعانى ـ يدل كذلك على عمق إدراك الجاحظ، ومدى حسه وفهمه لهذه القضية، وفى الحق أن الجاحظ ربما كان أدق حسا وأوسع فهما وأكثر معالجة لها من غيره، فأراؤه فيها آراء ناضجة، تدل على حس عميق بقيمة الكلمة، ومالها من أثر فى رونق الكلام وبلاغته، يقول الجاحظ فيما قال من حديث عن قضية الألفاظ: « ولكل ضرب من الحديث ضرب من اللفظ، ولكل نوع من المعانى نوع من الأسماء، فالسخيف للسخيف، والخفيف للخفيف، والجزل للجزل، والإفصاح فى موضع الإفصاح، والكناية فى موضع الكناية، والاسترسال فى موضع الاسترسال، وإذا كان موضع الحديث على أنه مضحك مُلِه، وداخل فى باب المزاح والطيب، فاستعملت فيه الإعراب، انقلب عن جهته، وإن كان فى لفظه سخف وأبدلت السخافة بالجزالة، صار الحديث الذى وضع على أن يسر النفوس، يكربها ويأخذ بأكظامها[1] ».

فالجاحظ يضع فى هذه الكلمات نظرية بلاغية دقيقة، تقوم على استخدام الكلمة، ورعاية الصلة الطبيعية بينها وبين المعانى التى تعبر عنها، والمقام الذى ترد فيه، فكل نوع من المعانى له نوع من الكلمات، وفنية الكاتب تتجلى فى أن يعطى كل معنى اللفظ الذى يناسبه، فالسخيف للسخيف، والخفيف للخفيف، والجزل للجزل، وهكذا، ثم إذا كان المقام مقام هزل ولهو، فلا ينبغى استعمال الإعراب، حتى لا يخرج الكلام عن جهته، ويتحول عن غرضه.

ويلح الجاحظ فى تقريره هذه النظرية بما يزيدها وضوحا وجلاء فيقول: ومتى شاكل — أبقاك الله — ذلك اللفظ معناه، وأعرب عن فحواه، وكان لتلك الحال وفقا، ولذلك القدر لفقا، وخرج من سماجة الاستكراه، وسلم من فساد

---

(١) الحيوان: جـ ٣ ص ٣٩.

التكلف ، كان قمينا بحسن الموقع و بانتفاع المستمع ، وأجدر أن يمنع جانبه من تناول الطاعنين ،ويحمى عرضه من اعتراض العايبين ، ولا تزال القلوب به معمورة والصدور مأهولة ، ومتى كان اللفظ أيضا كريما فى نفسه متخيرا فى جنسه، وكان سليما من الفضول بريئا من التعقيد ، حبب إلى النفوس ، واتصل بالأذهان ،والتحم بالعقول ،وهشت إليه الأسماع ،وارتاحت له القلوب ،وخف على ألسنة الرواة، وشاع فى الآفاق ذكره ،وعظم فى الناس خطره ، وصار ذا مادة للعالم الرئيس ورياضة للمتعلم الريِّض[1] » .

وكما عالج رجال المعتزلة قضية الألفاظ على هذا النحو الدقيق ،عالجوا كذلك قضية الجمل من حيث كونها مسجوعة، أو غير مسجوعة ومتى يحسن السجع ومتى يقبح، ومتى يكون طبيعيا مقبولا ،ومتى يكون مرذولا مجتلبا ،ففى السجع المقبول يقول الجاحظ: « ... إذا لم يطل ذلك ، ولم تكن القوافى مطلوبة مجتلبة، أو ملتمسة متكلفة وكان ذلك كقول الأعرابى العامل الماء : حلبت ركابى،وحرقت ثيابى ،وضربت صحابى، ومنعت إبلى من الماء والكلأ . قال : أو سجع أيضا ؟ فقال الأعرابى : فكيف أقول؟ لأنه لو قال:حلبت إبلى أو جمالى أو نوقى أو بعرانى أو صرمتى ،لكان لم يعبر عن حق معناه ،وإنما حلبت ركابه ،فكيف يدع الركاب إلى غير الركاب ؟ وكذا قوله.حرقت ثيابى وضربت صحابى ،لأن الكلام إذا قل وقع وقوعا لا يجوز تغييره ، وإذا طال وجدت فى القوافى ما يكون مجتلبا ومطلوبا مستكرها[2] »

فالجاحظ هنا يقنن للسجع ،ويحدد مواضعه ، ويبين أن السجع المقبول هو مالم تطل فيه القوافى، لأن القوافى إذا طالت لم يسلم من الاجتلاب والاستكراه ، والسجع إذا لم يوح به المقام ،ولم تفرضه ضرورة الكلام كهذا المثال الذى أورده الجاحظ

---

(١) البيان والتبيين : جـ ١ ص ٢٨٢ .

(٢) البيان والتبيين : جـ ١ ص ٢٨٢ .

كان نوعا من السخف الذى يزرى بالـكلام ، ويغض من قيمته وجماله .

وهكذا نرى أن رجال المعتزلة ، يلحون فى تقرير هذه النظريات البلاغية التى تتصل باللفظ والجملة ، وبعبارة أخرى ، تتصل بالجانب الشكلى فى بلاغة الـكلام ، وكيف يتحتم على الأديب أن يراعى هذه القوانين التى رسموها ، حتى يتوفر لـكلامه من القوة والإجادة ما يحمى جانبه من عيب العيابين ، وطعن الطاعنين كما يقول الجاحظ .

ولم يقف جهد المعتزلة عند وضع هذه الآراء فى صورتها النظرية فقط ، بل لقد طبقوها فى أدبهم تطبيقاً دقيقاً ، فقد رأينا من النماذج التى عرضناها من نثرهم صورة من هذا الوعى الدقيق لمشـكلة الألفاظ ، وكيف أنهم كانوا يستخدمون الـكلمة استخداماً يبرز قيمتها ويكشف عن معناها . ولقد ساعدهم على ذلك ثقافتهم اللغوية الواسعة التى جعلتهم يخبرون أسرار اللغة ، ويلمون بدقائقها ، ويحيطون بمعظم مفرداتها ، فوضعوا كل كلمة فى بيئتها ، وكل لفظة فى مكانها دون معاناة أو تـكلف ، إنهم فى الفلسفة يتـكلمون بألفاظ الفلسفة . كالعلة والسبب والنتيجة والعرض والجوهر والـكم والـكيف ، وما إليها من ألفاظ الفلسفة . وإذا تحدثوا عن البخل والبخلاء مثلا ، استخدموا فى هذا المجال الألفاظ الدقيقة المعبرة التى تتصل بطبيعة البخل وحياة البخلاء من : بخل وشح وحرص وجشع وطمع وجمع ومنع وحكرة وكسرة وعسرة وحبة ودانق وقيراط وربع ونصف وذرة ولقمة ومثقال واحتـكار وادخار وحذر وتقتير ، وما إلى ذلك من الألفاظ الـكثيرة التى هى أقرب إلى طبيعة ذلك المجال ، وإذا رووا شيئاً من كلام العامة أو نوادر المولدين ، فإنهم يروونه على ما هو عليه لا يعربونه ولا يحولونه عن جهته ، لأن الإعراب عندهم يفسد نوادر المولدين ، وهذا تطبيق لاتجاههم فى رعاية الظروف ومقتضيات الأحوال . من ذلك مثلا ما رواه الجاحظ من حديث ملحون

عن أبى إسحاق النظام قال : «فلما جزنا حده وتخلصنا منه ، قال إبراهيم فى كلام له كثير بصدد خصاله المذمومة ، فكان آخر كلامه أن قال : إن كنت سبع فاذهب مع السباع » ثم يعلق الجاحظ على هذا بقوله : « ولا تنكروا قولى وحكايتى عنه بقول ملحون من قولى « إن كنت سبع » ولم أقل « إن كنت سبعاً » ثم يعلل هذا بقوله : « وأنا أقول إن الإعراب يفسد نوادر المولدين ، كما أن اللحن يفسد كلام الأعراب ؛ لأن سامع ذلك الكلام ، إنما أعجبته تلك الصورة وذلك المخرج ، وتلك اللغة وتلك العادة ؛ فإذا دخلت على هذا الأمر — الذى إنما أضحك بسخفه وبعض كلام العجمية التى فيه — حروفَ الإعراب والتحقيق والتثقيل وحولته إلى صورة ألفاظ الأعراب الفصحاء وأهل المروءة والنجابة ، انقلب المعنى مع انقلاب نظمه وتبدلت صورته »[1] .

وكما التزم المعتزلة فى نثرهم نظريتهم فى الكلمة وحسن اختيارها ووضعها فى المكان المناسب لها ، وللطابقة بينها وبين ما يقتضيه ، المقام التزموا كذلك نظريتهم فى السجع ، فالسجع فى كلامهم ليس ظاهرة عامة مطردة تأتى لضرورة وغير ضرورة ، وإنما السجع لا يقع فى كلامهم إلا فى الظروف التى وضحها لنا الجاحظ ، والشواهد التى قدمناها من نثر المعتزلة فى مختلف الفنون ، شاهد صدق على أنهم — بصفة عامة — لم يكونوا يؤثرون السجع إلا إذا حسن موقعه من الكلام ، بحيث لا تأتى كلمة فى غير موضعها ، أو تقسر لفظة على غير مكانها .

آية هذا كله ، أن نثر المعتزلة لم يكن من ناحية شكله أو مضمونه استمراراً مطلقاً للنثر العربى من قبل ، ولكنه كان مرحلة جديدة لذلك النثر ، تمثلت فيها خصائص هذه العقلية التى تعتبر هى فى ذاتها مرحلة جديدة فى تاريخ الفكر الإسلامى .

---

(١) الحيوان جـ ١ ص ٢٨٢ .

الفصل الثانى

شعر المعتزلة

١ – طبيعة هذا الشعر :

لم يؤثر عن المعتزلة شعر بالقدر الذى أثر عنهم من النثر ؛ ولم يشتهر أفذاذ رجالهم فى التاريخ على أنهم شعراء بنفس المرتبة التى اشتهروا بها على أنهم كتاب ؛ فواصل بن عطاء وعمرو بن عبيد وأبو الهذيل العلاف وإبراهيم النظام وأحمد بن أبى دؤاد والجاحظ وثمامة بن أشرس وبشر بن المعتمر والصاحب بن عباد وغير هؤلاء من مشاهير المعتزلة وكبراء رجالهم ، لم ينل واحد منهم حظًّا من الشهرة فى التاريخ على أنه شاعر ؛ بل ربما كان الشعر الذى أثر عن بعضهم[1] أضعف بكثير مما أثر عنه من نثر ؛ فالجاحظ مثلا يعتبر إماما فذا من أئمة البيان ، ورائدا من رواد النثر الفنى الذين اختطوا أمامه طريقا فسيحا لقى فيها ضروبا مختلفة من التطور ، بل لعلنا لا نبعد إذا قلنا إن الجاحظ هو الشخصية الأدبية الفذة التى لعبت أكبر دور وأخطره فى تطوير النثر العربى ، وفى خلق ظواهر أدبية جديدة لم يكن لها أن تخلق لو لم تتح لها فنية كفنية الجاحظ وثقافة كثقافته[2] ، ومع هذا كله ؛ فإن الشعر الذى أثر عنه

---

(١) نحن لا نقصد هنا بطبيعة الحال تعميم الحكم ، وإنما قصدنا فقط أن نشير إلى هذه الظاهرة فى صورتها العامة ، وهى أن المعتزلة لم يؤثر عنهم شعر كثير جيد ؛ وإلا فإننا سنجد لبعض شعراء المعتزلة كالنظام وبشر بن المعتمر وأبى الحسن الجرجانى والصاحب بن عباد شعراً قد بلغ حد الروعة والإجادة .

(٢) تحدثت فى كتاب « النثر الفنى وأثر الجاحظ فيه » حديثا مفصلا عن أثر الجاحظ فى تطوير النثر العربى ، وإبراز ظواهر جديدة فى هذا النثر لم تكن معروفة من قبله ؛ ثم احتذاها الكتاب من بعده .

لم يرتفع إلى تلك القمة السامقة التى ارتفع إليها نثره ؛ بل لعله لم يدن إليها شيئاً من الدنو ، ولعلنا لانحار كثيرا إذا ما أخذنا نلتمس السبيل إلى تعليل هذه الظاهرة التي قد تبد وغريبة . إذ كيف لم ينبغ من هؤلاء الرجال الأفذاذ الذين لمت أسماؤهم على صفحات التاريخ شاعر واحد ؟ وكيف لم يرتفع شعرهم كثرة و إجادة إلى المستوى اللائق بهم كقادة للفكر وأئمة للبيان ؟!.

لقد عرفنا فيما سبق من دراسة طبيعة التكوين الثقافى للمعتزلة ،وطبيعة المهمة التى استغرقت جل نشاطهم العقلى ، أنهم كانوا أصحاب فكر جديد قومته ثقافة عقلية خالصة ترتكز على أسس من المنطق والفلسفة ، وكان وراء رغبتهم الجامحة فى الاستزادة من هذا الفكر الجديد هدف كبير واضح ،هو الدفاع عن عقيدة التوحيد بطريقة جديدة لا تستند فقط إلى مجرد الدليل النقلى كما كان يفعل أهل السنة القدماء . ولكنها تستند إلى جانب ذلك إلى الدليل المنطقى الذى أصبح هو طابع العقل الجديد فى البيئة الإسلامية بعد أن غمرتها تيارات مختلفة من الآراء والمذاهب ، وانتشرت فيها ألوان متعددة من الثقافات والمعارف .

إذن فطبيعة التكوين الثقافى المعتزلة ، وطبيعة للمهمة التى كرسوا جهودهم فى سبيلها وهى الدفاع عن دينهم ومبادئهم ، ومقارعة خصومهم بالحجة والبرهان لم تكن تسمح لهم بالإكثار من قرض الشعر والافتنان فيه ، لأن الشعر له مجال خاص هو التعبير عن التجارب النفسية التى ينفعل بها الشاعر انفعالا خاصا . أما المناظرة والمناقشة واستخدام الأدلة المنطقية والبراهين العقلية ، فليس ذلك مما يستطيع الشعر أن يعبر عنه ، ولعل هذا هو السبب فى أننا لا نجد للمعتزلة شعرا كثيرا جيدا ، إلى جانب ما وجدنا لهم من فنون نثرية كثيرة تنعكس عليها آثار ثقافتهم العقلية ، وتتجلى فيها خصائص بيئتهم الفكرية ونزعاتهم الأخلاقية ، وكل ماوجدنا لهم من شعر لا يعدو أن يكون مقطعات وأبياتا يسيرة متناثرة

فى ثنايا كتب الأدب واللغة والتاريخ ، فلم نعثر لأحدهم مثلا على ديوان يستوعب عددا من القصائد فى مختلف الفنون والموضوعات ، بل لم نعثر لأحدهم على مجموعة من القصائد المكتملة التى يمكن أن تكون فى مجموعها صوره واضحة عن نمط شعرى معين نستطيع أن نستخلص منه خصائص مدرسة ، أو اتجاه ، أو مذهب .

حقا لقد حفظت لنا بعض كتب التاريخ والأدب طائفة غير قليلة من القصائد الطويلة الجيدة فى مختلف الموضوعات « للقاضى أبى الحسن الجرجانى » وهو من رجال المعتزلة الذين عدهم ابن المرتضى فى كتابه « المنية والأمل » ضمن طبقات المعتزلة الذين عاشوا فى القرن الرابع حيث توفى سنة ٣٦٦ هـ[1] ، ولكن الجرجانى لم يكن من رجال المعتزلة الذين شغلتهم مبادئهم شغل دفاع ومناقشة ، ولم يتصل بمذاهب الفلاسفة على النحو الذى رأيناه عند الطبقات الأولى من المعتزلة كأبى الهذيل والنظام والجاحظ ، فصلته بالاعتزال كانت صلة اعتناق لا صلة دفاع ، لذلك كان من اليسير أن يكثر الجرجانى من نظم الشعر ، ولكن هذا الشعر لم يعبر عن خصائص الاعتزال كمذهب فكرى .

ومع ذلك ، فإن بعضا قليلا من هذا الشعر الذى أثر لنا عن المعتزلة كان مصطبغا بصبغة عقليتهم التى تحدثنا عنها ، ومتضمنا لبعض الاتجاهات الفكرية والمبادىء الأخلاقية التى قام عليها مذهبهم ، أى أننا نستطيع أن نجد فى بعض هذا الشعر القليل ـ كما وجدنا فى النثر[2] ـ بعض الانطباعات المذهبية التى يمكن أن تكون سمة خاصة لشعراء المعتزلة وحدهم .

---

(١) المنية والأمل : ص ٦٨ واقرأ ترجمته فى الوفيات : ج ٢ ص ٤٤١ .

(٢) نحب أن نشير هنا مرة أخرى إلى أن النثر هو المجال الفسيح الذى يمكن أن تنعكس عليه خصائص مذهب الاعتزال بثقافته ومبادئه : ذلك لأن هذا المذهب ـ كما اتضح لنا ـ قد قام فى معظم أمره على تيارات فكرية عقلية ، والثقافة التى اعتمد عليها أو على أصول كثيرة منها هى الثقافة العقلية اليونانية ، وهذا كله مما يجعل النثر أكثر طواعية وأفسح مجالا للتعبير عنه دون الشعر .

٢ — موضوعات هذا الشعر :

ونحن فيما بين أيدينا من شعر المعتزلة ، لا نحس بأنهم قد فارقوا كثيرا تلك الموضوعات الشعرية المألوفة فى الشعر العربى ، من غزل ومدح ووصف ورثاء وحكم فهذه هى الموضوعات التى يمكن أن تتحملها طبيعة الشعر ، لأنها أكثر اتصالا بالعاطفة والوجدان ، ولكن الجديد فى شعرهم هو ما يمكن أن نراه فى هذا الشعر من معان وأفكار جديدة ، أمدتهم بها ثقافتهم الغزيرة الواسعة ، ولقد كانت هذه الأفكار الجديدة التى استخدمها المعتزلة فى نثرهم وفى شعرهم على السواء ، مورد ثروة للأدب العربى ، فكثيرا ما نجد الشعراء يقتبسون هذه المعانى ويستخدمونها ! ولئن دل هذا على شىء ، فإنما يدل على أنهم وجدوا أن هذه المعانى جديدة غير مطروقة ، وأنهم باستخدامهم لها سينمون ثروتهم المعنوية ، ويلفتون النظر إلى هذا الجديد الذى أتوا به فى شعرهم ، ومن ناحية أخرى ، فإنه يدل على أن المعتزلة قد أثروا فى الاتجاهات الفكرية فى الأدب العربى ، وأن ثقافتهم التى صبغت عقليتهم بهذه الصبغة الخاصة لم تكن فائدة لهم وحدهم ، بل قد امتدت آثارها إلى غيرهم ، ولعل هذا هو ماعناه « الدكتور طه حسين » بقوله فى مقدمة كتابه « نقد النثر » « إن الأدب العربى قد تأثر بالهيلينية عن طريق المعتزلة[١] » أى أن أفكار الثقافة اليونانية ومعانيها قد سرت إلى الأدب العربى عن طريق المعتزلة ، وذلك باستخدام الكتاب والشعراء لتلك الأفكار التى طرقوها .

ولقد لفتت هذه الظاهرة بعض المؤرخين القدماء ، فأشاروا إليها ، وأتو بالأمثلة التى تؤكدها ، فالخطيب البغدادى مثلا حينما يتحدث عن النظام يقول : « ومن كلامه : العلم شىء لايعطيك بعضه حتى تعطيه كلك ، فإن أعطيته كلك ، فأنت من

---

(٢) انظر مقدمة كتاب نقد النثر . للدكتور طه حسين ص ١١

إعطائه لك البعض على خطر » وقد أخذ هذا المعنى منصور النميرى فقلبه ، إلى الجود فقال يمدح آل زائدة :

الجود أخشن مسا يابنى مطر من أن تبزَّكوه كفٌ مستلب
ما أعلم الناس أن البذل مكسبة للحق لكنه يأتى على النشب[(1)]

وروى المرتضى فى أماليه ،أن عمرو بن عبيد ،أتى يونس بن عبيد يعزيه عن ابن له فقال له : إن أباك كان أصلك وإن ابنك كان فرعك ، وإن امرأ ذهب أصله وفرعه لحرى ألا يطول بقاؤه . . وقيل إن عبد الله بن عبد الأعلى أخذ هذا المعنى فقال :

صحبتك قبل الروح إذ أنا نطفة تصان فما يبدو لعين مصونها
أرى المرء دينا للمنايا وما لها مِطالٌ إذا حلت بنفس ديونها
فماذا بقاء الفرع من بعد أصله
ستلقى الذى لاقى الأصول غصونها[(2)]

ويروى الأغانى ،أن ابراهيم النظام لقى غلاما حسن الوجه فاستحسنه وأراد كلامه،فعارضه ثم قال له : « يا غلام إنك لولا ما سبق من قول الحكماء مما جعلوا به السبيل لمثلى إلى مثلك فى قولهم : لا ينبغى لأحد أن يكبر عن أن يسأل، كما أنه لا ينبغى لأحد أن يصغر عن أن يقول ، لما أنبتت إلى مخاطبتك ، ولا انشرح صدرى لمحادثتك ، لكنه سبب الإخاء وعقد المودة ، ومحلك من قلبى محل الروح من جسد الجبان : فقال له الغلام وهو لا يعرفه : لئن قلت ذلك أيها الرجل . لقد قال أستاذنا إبراهيم بن النظام : الطبائع تجاذب ما شاكلها بالمجانسة

(١) تاريخ بغداد ج ٦ ص ٩٧ .
(٢) أمالى المرتضى:ج١ ص١١٨،١١٩ .

وتميل إلى ما قاربها بالموافقة ، وكيانى مائل إلى كيانك بكليتى ، ولو كان الذى انطوى عليه عرضاً ، لم اعتد به وداً ، ولكنه جوهر جسمى ، فبقاؤه ببقاء النفس وعدمه بعدمها ، فأقول كما قال الهذلى .

فتيقنى أن قد كلفت بكم   ثم افعلى ما شئت عن علم

فقال له النظام : إنما كلمتك بما سمعت ، وأنت وأنت عندى غلام مستحسن ولو علمت أن محلك مثل محل « معمر » وطبقته فى الجدل لما تعرضت لك . قال أبو الحسن : ومن هذا أخذ أبو دلف قوله :

أحبك يا جنان وأنت منى   محل الروح من جسد الجبان[1]

ونقل « الحصرى » فى « زهر الآداب » أن إبراهيم النظام حينما قال : الذهب لئيم لأن الشكل يصير إلى شكله ، وهو عند اللئام أكثر منه عند الكرام أخذ المتنبى هذا المعنى وقال :

وشبه الشىء منجذب إليه   وأشبهنا بدنيانا الطغام[2]

كل هذا وما إليه ، يدلنا على أن المعتزلة كانوا يستخدمون أفكارا جديدة فى إنتاجهم الأدبى ، وأن هذه الأفكار كانت من وحى ثقافتهم الخاصة ، كما كانت معينا ثرا نهل منه كثير من الشعراء .

إذن فموضوعات الشعر التى عالجها المعتزلة لا تكاد فى مجموعها تخرج عن نطاق الموضوعات التقليدية التى عالجها الشعر العربى ولكن الذى يميز شعر المعتزلة عن غيره ، هو أن روح الاعتزال تبدو من حين إلى آخر بين ثنايا هذا الشعر ، ممثلة فى استخدام بعض المبادىء المذهبية أو المعانى والتعبيرات الفلسفية .

وفيما يلى ، سنعرض طائفة من موضوعات الشعر عند المعتزلة ، لنرى طريقتهم التى كانوا يعالجون بها هذه الموضوعات ، وإلى أى حد كان شعرهم يمثل خصائص مذهبهم وطبيعة ثقافتهم .

---

(١) الأغانى : ج ٧ ص ١٤٦ ، ١٤٧ .
(٢) زهر الآداب : ج ٢ ص ٢٠٢

١ — الغزل :

لم نعثر لشاعر من المعتزلة على قصيدة كاملة فى الغزل ، وكل الذى صادفناه لهم فى هذا الباب ، هو عبارة عن أبيات متناثرة للنظام والقاضى الجرجانى والصاحب ابن عباد وغيرهم . وربما كانت هذه الأبيات فى أصلها جزءا من قصائد طويلة ولكنها لم تصل إلينا إلا على هذه الصورة ، وعلى أية حال فليس الغناء فى كثرة الأبيات أو قلتها ، ولكن فى مدى دلالتها على طابع شعرى معين له خصائصه ومميزاته ، فهل الأبيات التى بين أيدينا تعطينا هذه لدلالة !

الحق أن شعر النظام[١] فى هذه الموضوعات التقليدية كان أكثر اتصالا بمذهب المعتزلة ، وأشد تأثرا بمبادئهم وأوضح دلالة على ثقافتهم من شعر غيره ، إذ أن شعره ملىء بأنواع من التأثيرات التى يمكن أن يتركها مذهب من المذاهب الفكرية فى الإنتاج الأدبى الصاحبه ، ولم يفت المؤرخين وكتاب التراجم أن يشيروا إلى هذه الميزة التى كاد النظام ينفرد بها ، فقال عنه الخطيب البغدادى : « وكان أيضا متأدبا ، وله شعر دقيق المعانى على طريقة المتكلمين[٢] » ويقول أيضا : « أخبرنى الصَّيْرمى قال : قال لنا أبو عبيد المرزبانى : كان لإبراهيم مذهب فى ترقيق الشعر وتدقيق المعانى لم يسبق إليه ، ذهب فيه مذاهب أصحاب الكلام المدققين[٣] » ويقول ابن شاكر فى « عيون التواريخ » : « وشعره فى غاية الجودة ، ولكنه يبالغ فى مقاصده حتى يخرج كلامه إلى المحال[٤] »

(١) نقصد بذلك أن النظام كان فى موضوعات الشعر التقليدية أكثر تأثرا بروح المذهب من غيره ، وإلا فإن بشر بن المعتمر وصفوان الأنصارى — كما سيأتى — كان شعرهما مقصورا على معالجة موضوعات مذهبية خالصة .

(٢) تاريخ بغداد ج ٦ ص ٩٧

(٣) نفس المصدر

(٤) عيون التواريخ : ص ٦٨

ولعل الذى جعل النظام يكاد ينفرد بهذه الخاصية، هو ما كان يمتاز به من ميل إلى التعمق والتدقيق، جعله يغرق فى قراءة الفلسفة و يتعمق اتجاهاتها ومذاهبها، وربما كان لهذا أثر فى صبغ مقوماته التعقلية والشعورية بصبغة خاصة، جعلته يحتفظ بطابعها حتى فى الشعر. ولذلك قال عنه المرتضى: « فأما أبو إسحاق إبراهيم ابن سيار النظام، فإنه كان مقدما فى العلم بالكلام، حسن الخاطر، شديد التدقيق والغوص على المعانى، وإنما أداه إلى المذاهب الباطلة التى تفرد بها واستشنعت منه تدقيقه وتغلغله[1] »

فمن شعر النظام الذى يمثل تدقيقه وتغلغله وإغرابه فى تصور المعانى:

توهمه طرفى فآلم خده   فصار مكان الوهم من نظرى أثر

وصافحه قلبى فآلم كفه   فمن صفح قلبى فى أنامله عقر

ومر بقلبى خاطراً فجرحته   ولم أرجسما قط يجرحه الفكر

ر فمن لين وحسن تعطف   يقال به سكر وليس به سكر[2]

ففى كل بيت من الأبيات الثلاثة الأولى صورة بديعة رائعة: ولكن الشاعر ينتزعها من أعماق بعيدة فى وهمه وفى تصوره، وإذا كانت الصورة الشعرية تعتمد أساسا على الإغراب فى الخيال؛ فإن الشاعر هنا قد بلغ من الإغراب إلى أبعد حد ممكن، فهو فى الأبيات الثلاثة الأولى، يلح على معنى واحد وهو رقة محبوبه[3] ولكنه يبالغ فى ذلك مبالغة تستغرق معها العقل والوهم والشعور؛ فهو فى البيت الأول يتوهم أنه رأى محبوبه، وأن طرفه قد وقع فى الوهم على خده ولكنه لرقته آلمه، حتى لقد أصبح لمكان الوهم من نظره أثر على خد حبيبه،

---

(١) أمالى المرتضى: ج ١ ص ١٣٢

(٢) أمالى المرتضى: ج ١ ص ١٣٣

(٣) إن النظام فى كل أبيات الغزل التى أثرت عنه يستخدم ضمير المذكر بما يوحى بأنه كان يتغزل فى مذكر، ولعل الذى يرجح هذا قصته مع الغلام الذى استحسنه وقد سبق نصها.

فهو يسرف فى تصوره هذا إسرافا يدعو إلى العجب والدهشة ، إنه لو تصور أن رؤيته لخد الحبيب كانت حقيقة لا وهما ، وأن رقة هذا الخد لم تتحمل وقع النظر عليها ، لكان ذلك مبالغة أى مبالغة . فما بالك وقد تصور أن هذه الرؤية وهمية ؟؟ وفى البيت الثانى صورة أخرى لاتقل إغرابا ولا بعدا عن هذه الصورة . فهو يتوهم أن قلبه قد صافح كف محبوبه ، لكن هذا الكف رقيق لدرجة أنه لم يتحمل مسّ القلب ، فألمه ذلك إلى حد أنه قد ترك عقرا فى أنامله .

وقد كان من الممكن أن يقول الشاعر مثلا : وصافحه كفى فآلم كفه : لكنه أراد الإغراب والمبالغة ، فجعل قلبه هو الذى يصافح : لأن مصافحة الكف للكف مألوفة ، ووقوع الألم من مصافحة كف غليظة لكف رقيقة مألوف أيضا ، ولكن الذى ليس مألوفا حتى فى الوهم ، هو أن يصافح قلبه كف محبوبه ، وأن هذه الكف قد بلغت من الرقة حدا تألمت معه من مصافحة القلب . وفى البيت الثالث : يتصور أن محبوبه قد مر كما يمر الخاطر على قلبه فجرحه ، وهذا أيضا مبالغة وإغراب فى تصوير رقة الحبيب ، تلك الرقة التى لاتحتمل مجرد الوهم حتى تجرح ؛ والصورة التى أتى بها الشاعر فى البيت الرابع ، صورة مألوفة لم يستخدم فيها خياله الجنح الذى استخدمه فى إبداع الصور الثلاثة الأولى ؛ فهو يقول : إن محبوبه لفرط لينه وتعطفه ، يظن أنه سكران ، وهو فى الحقيقة ليس بسكران .

إن النظام فى هذه الأبيات مبالغ مسرف فى المبالغة ، ولكنه يعطينا دليلا على طاقة شعرية فذة لاتقف عند حدود الحس ، ولكنها تستخدم مجال الوهم فى إبداع الصورة الشعرية ، وقد تكون المبالغة فى ذاتها عنصرا من العناصر التى يتقوم بها العمل الشعرى ، ولكن الإسراف فيها على هذا النحو الذى رأيناه عند النظام له دلالة أخرى ، وهى مقدرته الفائقة على تدقيق المعانى والإغراب فى تصورها إلى أبعد حد ممكن . وليس من شك فى أن هذه المقدرة التى أخصبت خياله على

هذا النحو ، وجعلته قادرا على أن يذهب فى تصور معانيه الشعرية إلى هذا المدى البعيد ، إنما هى نتيجة ثقافته العقلية المتشعبة .

ومن شعر النظام الذى تتضح فيه خصائص مذهبه وملامح ثقافته أيضا قوله : —

ياتاركى جسدا بغير فؤاد ... أسرفت فى الهجران والإبعاد

إن كان يمنعك الزيارة أعين ... فادخل على بعلة العواد

كيما أراك وتلك أعظم نعمة ... ملكت يداك بها منيع قيادى

إن العيون على القلوب إذا جنت ... كانت بليتها على الأجساد[1] »

فالتأثير المذهبى فى هذه الأبيات واضح كل الوضوح ؛ فهى تتضمن الإشارة إلى مشكلة الروح والجسد ، وإلى طبيعة العلاقة التى تربط بينهما ، وكيف أن الجسد قالب للروح ، والشاعر يستخدم كلة « فؤاد » فى البيت الأول ويقصد بها الروح ، كما يستخدم كلة « قلوب » فى البيت الأخير ويقصد بها الأرواح أيضا . يدل على ذلك مقابلة الكلمتين بكلمة جسد . فالنظام تسيطر عليه هنا فكرة الروح والجسد ، ويأخذ منها مادة الحديث مع محبوبه ؛ فيقول له فى البيت الأول لقد تركتنى جسدا بغير روح ، والروح بعد مفارقتها للجسد ، يصبح الجسد قالبا ميتا لا غناء فيه ولا حياة . ثم يعود إلى الفكرة نفسها فى البيت الرابع حيث يقول :

إن القلوب على العيون إذا جنت ... كانت بليتها على الأجساد

ولكنه هنا يشير إلى جانب آخر من المشكلة ، وهو أن بلاء الأرواح إنما تظهر آثاره على الأجساد ؛ فالنظام يرى أن علاقة الروح بالبدن هى علاقة المداخلة والتشابك ، فالروح عنده : « أجزاء لطيفة سارية فى البدن (مسريان ماء الورد فى

(١) أمالى المرتضى جـ ١ ص ١٣٣ وانظر : سرح العيون : ص ١٤٣ .

الورد) باقية من أول العمر إلى آخره ، لا يتطرق إليها تحلل وتبدل (حتى إذا قطع عضو من البدن ، انقبض ما فيه من تلك الأجزاء إلى سائر الأعضاء) إنما المتحلل والمتبدل (من البدن) فضل ينضم إليه وينفصل عنه ، إذ أن كل أحد يعلم أنه باق (من أول عمره إلى آخره ، ولا شك أن المتبدل ليس كذلك[1]) »

فالنظام يستخدم أفكاره الفلسفية فى شعره ، كما يستخدم الألفاظ الخاصة بهذه الأفكار ، كالروح والجسد والعلة . وهنا ندرك بوضوح مدى ما يمكن أن تتركه الاتجاهات الفكرية الخاصة فى الإنتاج الأدبى من انطباعات شكلية وموضوعية .

ويقول النظام أيضاً فى الغزل :—

وشادن ينطق بالطرف — يقصر عنه منتهى الوصف
رق فلو بزت سرابيله — علقه الجو من اللطف
يجرحه اللفظ بتكراره — ويشتكى الإيماء بالطرف
أفديه من مغرى بما ساءنى — فإنه يعلم ما أخفى[2]

فى هذه الأبيات أيضاً تتضح تأثيرات البيئة الفكرية الخاصة للنظام وهى بيئته الاعتزال ؛ فهو يستخدم فى البيت الثانى كلمة « اللطف » وهذه الكلمة لها دلالة خاصة عند المعتزلة ، ولا سيما عند النظام ، فهو — كما سبق — يعتبر الروح جسما لطيفاً ، له وجود وله تأثير قوى ، ولكنه يكاد للطفه ورقته لا يرى ؛ فكلمة اللطف تقترن فى ذهن النظام دائما بمعنى الرقة ؛ لذلك فهو حين أراد أن يتحدث عن رقة محبوبه لم يجد فى قاموس ألفاظه سوى هذه الكلمة ، فإن لها عنده دلالة خاصة تجعله يؤثرها على غيرها من بقية الألفاظ ، ولهذا الإيحاء الخاص لكلمة اللطف يستخدمها النظام فى مجال آخر . يقول :

(١) المواقف : طبع استامبول : ص ٤٥٩ .

(٢) سرح العيون : ص ١٤٤ وانظر : تاريخ بغداد : ج ٦ ص ٩٧ .

مازلت آخذ روح الزق فى لطف   وأستبيح دماً من غير مجروح
حتى انثنيت ولى روحان فى جسدى   والزق مُطَّرح جسم بلا روح [1]

فهو يستخدم كلمة اللطف فى هذا المجال أيضاً - مجال الخمر والسكر - وهو منفعل بالإيحاء الخاص لهذه الكلمة ، ومن ناحية أخرى ، فهو يستخدم فى هذين البيتين أيضاً فكرة الروح والجسد ذلك الاستخدام الشعرى الرائع ، فالزق عنده جسم روحه الراح ، ثم هو ما زال يستلب فى لطف تلك الروح من جسدها حتى انثنى وله روحان فى جسده ، بينما أصبح الزق جسما مطرحا من غير روح . ثم ما أورع قوله :

وأستبيح دما من غير مجروح : فهو قد تصور أنه حين انتزع الراح من الزق وهى روحه ، كأنه يستبيح دما ، لأنه ينتزع روحا من جسم ، ولكنه دم من غير مجروح .

وللنظام فيما عدا هذا أبيات فى الغزل رقيقة يذهب فيها مذهبه فى الميل إلى الإغراب والمبالغة والتغلغل وراء المعانى فى أبعد مراميها ، يقول فى بعض هذه الأبيات : —

ذكرتك والراح فى راحتى   فشبت المدام بدمع غزير
فإن ينفد الدمع فرط الأسى   بكتك الحشى بدموع الضمير [2]

إنه أحس بالوحشة من محبوبه ، فذكره والكأس بين يديه ، فانهمرت لهذا الذكر دموعه الغريزة التى امتزجت بالخمر ، إنه سيظل يبكيه حتى إذا نفد دمعه من فرط الأسى ، فإنه لن يكف عن البكاء ، بل سيبكيه حينذاك بروحه .

ويقول أيضاً فى لهفته على محبوبه : —

---

(١) تأويل مختلف الحديث : ص ٢١ وانظر : أنساب السمعانى ص ٥٦٤ .
(٢) سرح العيون : ص ١٤٣ .

أريد الفراق وأشتاقكم | كأنا افترقنا ولم نفترق
واستغنم الوصل كي أشتفي | وهل يشتفي أبدا من عشق(١)؟

وهو هنا يصور شعوره نحو محبوبه في حالتي فراقه ووصاله ؛ فهو إذا أراد الفراق أحس بالشوق نحوه ، فكأنه قد فارقه قبل أن يحدث الفراق ، وهو إذا استغنم الوصل لشفاء روحه من ألم الفراق ، فإنه لا يحس بالشفاء ، لأن العاشق لا يشتفي أبدا على بعده أو على قربه .

فهذه كلها معان شاعرية رقيقة ، توحي بأن وراءها شاعرية مرهفة وخيالا شديد اللمح بعيد الأفق عميق المرامي . وعلى الرغم من أن النظام كان يستخدم في بعض الأحيان بعض أفكار الفلسفة وألفاظها ، إلا أنه لم يفتقد شاعريته الرقيقة في تصويره أو تعبيره ، فصوره تشير إلى شاعرية رائعة ، وصياغته تنم عن ذوق مرهف وفنية خصبة ، فهو عميق الحس بالتركيب الشعري الذي يوحي بطبع سليم وشاعرية أصيلة .

وفي الغزل أيضاً يقول الصاحب بن عباد — من معتزلة القرن الرابع — وهو مما يبدو فيه بوضوح تأثير مذهبه في الاعتزال : —

كنت دهراً أقول بالاستطاعة | وأرى الجبر ضـــلة وشناعة
ففقدت استطاعتي في هوى ظبي | فسمعاً للمجبرين وطاعة(٢)

إن الصاحب في هذين البيتين ، يبني فكرته الغزلية على مذهبين متعارضين هما مذهب المعتزلة الذي يقول باستطاعة العبد وقدرته على أفعاله ، ومذهب الجبر

---

(٢) سرح العيون : ص ١٤٤ .
(١) زهر الآداب : ج ٤ ص ٤ .

الذى ينفى هذه الاستطاعة وتلك القدرة ؛ فهو يستغل هذين المذهبين فى التعبير عن فكرته التى يريد أن يصورها ، فهو يريد أن يقول : إنه قبل أن يقع فى شباك الهوى ، كان يدين بمذهب المعتزلة الذى يقرر مبدأ حرية الإرادة الإنسانية وقدرة العبد واستطاعته فى أفعاله ، ويرى أن مذهب الجبر الذى يفقد الإنسان حريته ولايعترف له بقدرة أو استطاعة ، ليس إلا ضلالة وشناعة ، ولكنه بعد أن جرب الحب وعبوديته ، ورأى أنه فقد استطاعته فى هوى ظبية ، لم يجد بدأ من الإيمان بمذهب المجبرة ، بعد أن أثبتت تجربته العملية صحة هذا المذهب .

هذا هو مفهوم البيتين ، ولعله واضح فيهما تماماً أثر النزعة المذهبية ، ولكن المعروف أن الصاحب بن عباد كان من رجال المعتزلة ؛ بل لقد كان هو الدرع الواقى لهم فى القرن الرابع بعد أن مرت بهم فترات من الضعف والهزيمة إثر نكبتهم على يد المتوكل ، ولم يعرف أنه تخلى عن مذهب المعتزلة أو عدل عنه إلى مذهب آخر ؛ بل لقد ظل على ولائه لذلك المذهب حتى مات ، وكتاب التراجم يحدثوننا عن مدى ما كان يبذله الصاحب من جهد يستغل فيه نفوذه وسلطانه لصالح المعتزلة والدعوة[1] لمبادئهم ؛ كما يحدثوننا عن مدى ما أصاب المعتزلة بفقده من كوارث[2] ، وكل هذا يجعلنا ننظر إلى هذين البيتين على أنهما مجرد استغلال للتناقض الموجود بين المذهبين فى التعبير عن فذلكة غزلية خطرت ببال الصاحب ، ولكنهما لا يعنيان حقيقة ما يدلان عليه من أن الصاحب قد ترك مذهب الاعتزال من أجل ظبيته .

ويقول الصاحب أيضاً وفى ذهنه مذهبه لا ينساه :

ولما تناءت بالأحبة دارهم   وصرنا جميعاً من عيان إلى وهم

---

(٢) أنظر : ترجمة الصاحب بن عباد فى معجم الأدباء جـ ٦ فسترى مبلغ نشاط الصاحب وإخلاصه فى سبيل نشر مذهب المعتزلة .

(٣) أنظر : ذيل تجارب الأمم : ص ٢٦٢ ، ٢٦٣ .

تمكن منى الشوق غير سامح　　كمعتزلى قد تمكن من خصم[1]

فهو هنا أيضاً يفى لمذهبه ، ويستحضره فى ذهنه كما يستحضر صورة محبوبه حين تناءت به الديار ؛ إنه هنا لا يتحدث عن أصل من أصول المذهب ، ولا يخوض فى جبر أو استطاعة ، فهو فى هذه المرة يحتاج إلى شىء آخر ، إنه يتحدث الآن عن الشوق الذى تمكن منه حين نأى عنه حبيبه ، ويريد أن يصور مبلغ ذلك التمكن ، فلم يَدُرْ فى ذهنه شىء يمثل شدة التمكن والسيطرة سوى صورة المعتزلى حين يتمكن من خصمه فتمثل بها .

ومن غزل الصاحب أيضاً قوله :

على كالغزال وكالغزالة　　رأيت به هلالا فى غلالة
كأن بياض غرته رشاد　　كأن سواد طرته ضلالة
كأن الله أرسله نبياً　　وصير حسنه أقوى دلالة[2]

إنه يتغزل أيضاً ، ولكنه لم يفارق فى تشبيهاته الجو العام الذى يذكرنا بالبيئات الكلامية التى كانت تشيع فيها كلمات : الرشاد والضلالة والدلالة فبياض غرة محبوبه عنده يشبه الرشاد ، وسواد طرته يشبه الضلال ، وكأن الله أرسل محبوبه نبياً ، وجعل حسنه دلالة عليه ، فأثر البيئة واضح فى تشابيهه وألفاظه .

ولكن للصاحب فيما عدا هذا مقطوعات غزلية كثيرة[3] ينهج فيها المنهج

(١) يتيمة الدهر : ج ٣ ص ٢٤٧ .
(٢) يتيمة الدهر : ج ٣ ص ٢٣١ .
(٣) أثبت صاحب اليتيمة للصاحب بن عباد مقطوعات كثيرة من الشعر بعضها فى الغزل وبعضها فى غيره : ج ٣ ص ٢٣٠ وما بعدها .

التقليدى العام لعصره ، فنرى فيها ميلا إلى الافتعال واغتصاب المحسنات اللفظية والإغراب فى التشبيهات وفى نسج الصور الشعرية بصفة عامة .

ومن هذا قوله :

إذا ما زدتَ وصلا زدتُ خبلا كأن حبال وصالك لى خباله[1]

فهو فى هذا البيت يقصد إلى المجانسة بين كلمتى حبال وخبال .

ويقول . —

وشادن أصبح فوق الصفة قد ظلم الصب وما أنصفه

كم قلت إذ قيل كفى وقد تيَّمنى : يا ليت كفى شفه[2]

ويقصد أيضاً هنا إلى المجانسة بين كلمتى الصفة وأنصفه ، والصورة الشعرية فى البيت الثانى تغلب عليها الصنعة ، فهى أقرب ما تكون إلى المجهود الذهنى الذى ليس وراءه رصيد من صدق العاطفة وحرارة الانفعال .

والذى نلاحظه بصفة عامة ، أن الصاحب فيما بين نثره ونظمه كان أقرب ما يكون إلى الصنعة والتكلف ، وكانت عنايته بالتنغيمات اللفظية ونسج الصور الذهنية ، تطبع معظم كلامه بطابع الجفاف والافتعال ؛ فأنت لا تحس بأن وراء كلامه عاطفة صادقة يصدر عنها ، أو إحساساً عميقاً بتجربة إنسانية خصبة تحرك وجدانه ، وإنما تحس بحركات ذهنية تسندها مقدرة فائقة على التصرف فى وجوه القول ، والتمكن من نواصى الكلام . والذى يرجع إلى ما أثبته له صاحب اليتيمة وصاحب معجم الأدباء[3] من نثر ومن شعر ، يدرك إلى أى حد

---

(١) يتيمة الدهر : ج ٣ ص ٢٣١ .

(٢) يتيمة الدهر :٦ ج ٣ ص ٢٣١ .

(٣) أنظر : يتيمة الدهر ج ٣ من ص ١٦٩ إلى ٢٦٠ ومعجم الأدباء . ج ٦ من ص ١٦٨ إلى آخر الجزء .

كان الصاحب صناعاً للكلام ، مقتدراً عليه ، مفتناً فى وجوهه إلى أبعد حد ممكن .

القاضى أبو الحسن الجرجانى :[1]

هو شاعر من معتزلة القرن الرابع ، لا يكاد شعره فى الغزل وطريقته التى نهجها فيه تختلف كثيراً عن طريقة الصاحب بن عباد من حيث العناية بالشكل ، والافتتان فى إخراج التشابيه والصور البيانية المختلفة ، دون أن تحس فيه بحرارة العاطفة أو عمق الانفعال .

ولعل مما يدل على غلبة الطابع التقليدى ، وفقدان الروح العاطفى الذى يوحى بصدق التجربة عند كل من الصاحب والجرجانى فى شعرهما الغزلى ، أن تجربتهما الغزلية لم تكن تتجاوز البيت أو البيتين فى الغالب ؛ فلم نر لهما أو لأحدهما قصيدة طويلة تمتد فيها نفسه امتداداً عميقاً يستوعب جوانب تجربة حية تنبض بمشاعر اللذة والألم ، واليأس والرجاء ، والحنين والوجد ، وما إلى ذلك مما صورته لنا تجارب الشعراء الغزلين الصادقين من أمثال . عروة بن حزام ، وقيس بن الملوح وجميل بثينة ، وكثير عزة ، وغيرهم . وحتى هذا البيت أو هذان البيتان كثيراً ما كانت تقوم الفكرة الشعرية فيهما على تجريد بعض الأوصاف المادية التى تعتمد على الإغراب فى تصيُّد التشبيهات :

يقول أبو الحسن الجرجانى : —

أفدى الذى قال وفى كفه ... مثل الذى أشرب من فيه

الورد قد أينع فى وجنتى ... قلت : فمى باللثم يجنيه

ويقول : —

بالله فضى العقيق عن برد ... يروى أقاحيه من مدام فمه

---

(١) سبقت الإشارة إليه .

واسمح غوالى العذار عن قمر نُقِّط بالورد خد ملثمه

ويقول : ـ

أنثر على خدى من وردك أو دع فمى يقطف من خدك

إرحم قضيب البان وارفق به قدخفت أن ينقد من قدك[١]

فهذه الأبيات الستة وكثير مثلها من الشعر الجرجانى فى الغزل ، تقوم كلها على استخدام التشبيه الذى يحاول الشاعر أن يبرر به صفة مادية من أوصاف محبوبه ؛ فهو فى البيتين الأولين مثلا يتحدث عن ريق محبوبه وكيف أنه يشبه الخمر ، كما يتحدث أيضاً عن وجنتى حبيبه وكيف أينعتا كالورد ، وأنه سيجنيهما بفمه ، وفى البيتين التاليين يثير الشاعر جملة أوصاف مادية لمحبوبه ؛ فشفتاه كالعقيق وأسنانه كالبرد تروى أقاحيه من خمرة فمه ، ووجهه كالقمر ولكن نقطت خدوده بالورد ؛ وفى البيتين الأخيرين يتعلق الشاعر أيضاً بخدى محبوبه ووردها ، وأنه يريد أن يقطف بفمه ورد خدوده ؛ ثم يتحدث بعد ذلك عن قده الذى يشبه قضيب البان .

فنحن نرى أن الشاعر هنا ، يستنفد جهده فى إبداع هذه التشبيهات وفى الاستغراق فى وصف الشفاه والخدود . وربما دل هذا على مهارة فنية مواتية ولكنه لا يدل على تجربة صادقة انفعل الشاعر بها . والشعر الذى يفقد الصدق ، ويفقد ارتباطه بمواقف نفسية مفعمة بالحياة ، فإنه يفقد أقوى عناصره التى تمنحه الروعة والخلود .

إننا سنعود إلى الجرجانى مرة أخرى ـ سنعود إليه حينما تتألق شاعريته فى مواقف إنسانية رائعة ، أو حينما تتجمع أحاسيسه فى صدق ليعالج تجربة عاشها

(١) انظر هذه الأبيات الستة فى يتيمة الدهر ج ٤ ص ٩

وانفعل بها ، إننا سنراه حينذاك فى صورة أخرى ، سنراه شاعراً يحرر موهبته من قيود التقليد ، ليستنفد طاقتها فى شعر حى خالد ، تمتد فيه عاطفته إلى أبعد حدودها وحينذاك سندرك أن الصدق الفنى وحده هو الشىء الذى يمكن أن يمنح الشعر الروعة والقوة والتأثير .

٢ — المدح :

أثر عن بعض شعراء المعتزلة بعض أبيات ومقطوعات فى المدح ، ولكنها قليلة بحيث لا يمكن اعتبارها مادة كافية لدراسة هذا الباب الواسع من أبواب الشعر العربى ، وحتى هذه الأبيات أو المقطوعات ، ليس فيها من المميزات الخاصة ما يجعلها دالة على تأثير مذهبى معين إلا ما يقع من ذلك على سبيل المصادفة .

ولعلنا نذكر هنا ما سبق أن ألححنا فى تقريره من أن شعر المعتزلة ـ بصفة عامة ـ لم يكن كنثرهم من حيث قدرته على التعبير عن خصائص مذهبهم ؛ وإن كنا نرى من حين إلى آخر فى هذا الشعر بعض الانطباعات المذهبية التى تتمثل فى استخدام لفظ أو فكرة ، كما رأينا فى بعض أبيات النظام والصاحب التى تقدم ذكرها .

ومن شعر النظام الذى تتضح فيه تأثيرات مذهبه من ناحية ألفاظه وأفكاره قوله فى تلميذه الجاحظ : ـ

حبى لعمرو جوهر ثابت   وحبه لى عرض زائل
به جهاتى الست مشغولة   وهو إلى غيرى بها مائل[1]

---

(١) انظر : أدب الجاحظ : حسن السندوبى : ص ٧٢ .

فهذان البيتان يشيران إشارة كاملة إلى مذهب الاعتزال من حيث الأفكار والألفاظ ، فالنظام يستخدم فكرة العرض والجوهر والجهات الست فى تصوير علاقته بالجاحظ ، فإذا كان الجوهر فى طبيعته هو حقيقة ثابتة يقوم بها العرض دون أن يشوبها تغير أو تحول ، فحبه لعمرو جوهر لا يتغير بينما حب عمرو له عرض زائل يطرأ عليه التحول والتغير. وإذا كانت الجهات الست هى الحيِّز المكانى الذى يحيط بالإنسان وليس ثمة شىء غيرها ، فإن عمرو قد شغل عَلىّ كل جهاتى بينما مال بها هو إلى غيرى ، فالشاعر متأثر بمذهبه تأثراً واضحاً ، وقد مر بنا أن النظام كان أكثر رجال المعتزلة تأثراً بمذهبه ، وذلك لأنه كان أكثر رجال المعتزلة أيضاً اطلاعاً على المذاهب الفلسفية وتأثراً بها . فإذا ما انتقلنا إلى غيره من الشعراء ، لم نجد فى شعرهم هذه الخاصية ، بل نجد ذلك النمط العادى الذى لا يوحى بتأثيرات خاصة .

قال الجاحظ يمدح إبراهيم بن رياح :—

بدا حين أثرى بإخوانه ففلل عنهم شباة العدم

وذكره الدهر صرف الزما ن فبادر قبل انتقال النعم

فتى خصه الله بالمكرمات فمازج منه الحيا بالكرم

إذا همة قصرت عن يد تناولهـــا بجزيل الهمم

ولا ينكت الأرض عند السؤال م ليقطع زوّاره عن نعم[1]

---

(١) وردت هذه الأبيات مع بعض زيادة وتغيير فى المحاسن والأضداد : س ٤٣ على أن الممدوح بها هو أحمد بن أبى دؤاد وليس إبرهيم بن رياح ، ورواية البغدادى لها تشكك فى نسبتها إلى الجاحظ حينا وتوثق هذه النسبة حينا آخر فهو يقول : « حدثنى أبو العيناء عن إبرهيم ابن رياح قال : أتانى جماعة من الشعراء فأنشدونى . كل واحد منهم يدعى أنه مدحنى بهذه الأبيات وأعطى كل واحد منهم عليها وهى : بدا حين أثرى بإخوانه : الخ .

قال إبراهيم : فكان اللاحق بينهم وأحسبها له ؛ ثم آخر من جاءنى الجاحظ وأنا والى =

أبيات الجاحظ هذه لا تشير من ناحية أفكارها أو ألفاظها إلى أى مظهر من مظاهر التأثير المذهبي الخاص ، فأفكارها هي الأفكار العادية التي تطرق غالبا في باب المدح . وألفاظها لا تتضمن إيحاء بمذهب فلسفي أو نظرية كلامية ، وكل ما يربطها بمذهب المعتزلة هو أن الذي قالها شاعر منهم هو الجاحظ . على أن هذه الأبيات تدلنا من ناحية أخرى على الفرق الكبير بين نثر الجاحظ وشعره ؛ فبينما نراه في النثر يتربع على قمته العليا ، وينفث فيه من فنه وفكره قوة وإبداعا وسحرا نراه في الشعر يهوى إلى تلك المعانى السطحية القريبة التي لا تتكافأ مع عمق ثقافته وخصوبة فكره ، ولعل استعداد الجاحظ العقلي والفني قد هيأه للنثر في مجالاته الفسيحة ، فأفرغ فيها كل طاقاته ولم يبق للشعر شيء من هذه الطاقات فجاء نثره قمة عالية لم يتسام إليها شعره .

وما يؤكد لنا سطحية الجاحظ ومجاهدته في نظم الشعر قوله يمدح أحمد بن أبي دؤاد : —

وعويص من الأمور بهيم　　غامض الشخص مظلم مستور

قد تسنّمتُ ما توعر منه　　بلسان يزينه التحبير

مثل وشى البرود هلهله النسج　　وعند الحجاج درٌّ نثير

حسن الصمت والمقاطع إما　　أنصت القوم والحديث يدور

= الأهواز فأعطيته عليها مالا ؛ ثم كنت عند ابن أبي دؤاد ؛ فدخل إلينا الجاحظ ، فالتفت إلى ابن أبي دؤاد فقال : يا أبا إسحاق : قد امتدحت بأشعار كثيرة ، فما سمعت بشيء وقع في قلبي وقبلته نفسي مثل أبيات مدحني بها أبو عثمان . ثم أنشدنيها بحضرته : بدا حين أثرى باخوانه » ص ٢١٥ وفي أمالي المرتضى : ج ١ ص ١٤٠ أن قائل هذه الأبيات هو الجاحظ ، وأن الممدوح بها هو إبراهيم بن رياح .

ولعل هذا مما يرجح نسبتها إلى الجاحظ ، ولا سيما أن إبراهيم بن رياح في رواية البغدادي قد ذكر بحضرة ابن أبي دؤاد أن أبا عثمان قد مدحه بهذه الأبيات ولم ينكر أحمد عليه ذلك .

ثم من بعدُ لَحْظَةٌ تورث اليســـرَ وعرض مهذب مَوفور(١)

فهذه الأبيات كسابقتها ، لا ترتبط ـ شكلا أو مضمونا ـ بمذهب الاعتزال ، وهى دليل آخر على سطحية الجاحظ فى شعره ، وعلى أنه يفتعله افتعالا ويتكلفه تكلفا ؛ فهو لا يصدر فيه عن طبع أو استعداد بقدر ما يصدر فيه عن محاولة ومجاهدة . إنه يمدح أحمد بن أبى دؤاد ، ويصفه بدقة الفهم وقوة البلاغة وحسن التأتى ؛ ثم يصفه فى البيت الأخير بالكرم والجود . فهو يقول له : إن عويص الأمور وغامضها لا يصعب عليك فهمه ، ولا يستعصى عليك إدراكه ؛ فأنت لمقدرتك تجلى غموضه بلسانك الذى يزينه التحبير ، وبكلامك الذى يشبه وشى البرود الرقيقة ، ويشبه عند الحجاج الدر المنثور . إنك حسن الصمت وحسن الكلام ، إذا ما أنصت القوم إلى حديثك حينما يدور الحديث . ثم إن لحظة منك قد أحالت العسر إلى يسر ، دون أن يتعرض أحد لهوان طلب ، أو مذلة سؤال .

هذه هى المعانى التى أراد الجاحظ أن يمدح بها صاحبه أحمد بن أبى دؤاد ، وقد تكون هذه المعانى فى ذاتها عادية ومألوفة ، ولكن الصياغة الشعرية التى عبرت عنها تدل على آلية ذهنية لا توحى بشاعرية مرهفة صادقة ، فهو مثلا فى البيت الأول ، يحشد خمسة ألفاظ كلها تدل على معنى واحد فكلمات : عويص وبهيم وغامض ومظلم ومستور ، يكدسها الجاحظ فى بيت واحد مع اتحاد دلالتها تقريبا من ناحية المعنى ، وهذا نوع من التزيد لا يغتفر لشاعر ؛ بل لا يقع فيه شاعر مطبوع يلائم بين ألفاظه ومعانيه ملاءمة طبيعية ، بحيث يقوم كل لفظ من الجملة بدوره الدلالى المستقل ، والجاحظ مع فلسفته الواعية لقضية اللفظ والمعنى ومع دقته وروعته فى تطبيق هذه الفلسفة فى نثره ، فإنه لم يستطع ذلك فى شعره ؛ لأن الشعر طبيعة تخالف طبيعة النثر ، ولأن استعداده للنثر أقوى بكثير من

---

(١) انظر : أدب الجاحظ : حسن السندوبى : ص ١٨٠ .

استعداده الشعر، ولذلك كانت نزعاته الفنية أكثر وضوحا فى النثر منها فى الشعر.

ثم يقول فى البيت الثانى :

قد تسنمت ما توعر منه   بلسان يزينه التحبير

فلفظ تسنم ، وهو بمعنى ركب ، ولفظ توعر ، وهو بمعنى صعب ، غير مناسبين المعنى تماما ، فهو يريد أن يقول : إن لسانك يجلى غامض الأمور ومبهمها ، فقد كان من الممكن أن يقول مثلا :

وعويص من الأمور بهيم   غامض الشخص مظلم مستور

قد جلوت الغموض عنه بلفظ   ولسان يزينه ... التحبير

كان من الممكن أن يقول شيئا شبيها بهذا ، ليتم الارتباط والانسجام بين البيت الأول والثانى صياغة ومعنى ، ولكن فقدانه للاستعداد الشعرى ، وعدم حساسيته بالتعبيرات الشعرية التى يوحى بها المعنى إيحاء طبيعيا ، جعله يتكلف صورا غير مناسبة ، كتصوره أن الممدوح مثلا سيركب بلسانه فوق الأمور الوعرة العويصة ، ثم ما معنى أن اللسان يزينه التحبير ؟ وما فائدة قوله فى البيت الثالث « عند الحجاج » ؟ إنه يصف كلامه وهو يجلى غوامض الأمور ، بالرقة التى تشبه وشى البرود وبالدر المنثور . فما معنى قوله : وعند الحجاج : إلا أنها زيادة لإكمال البيت من ناحيه الموسيقى ؟ ثم ما فائدة قوله أيضا فى البيت الرابع . « والحديث يدور » ؟ والمعنى الذى يقصده فى البيت الأخير ، لا تكاد الألفاظ تفى به فهو يقول : إنك بعد أن جليت غامض الأمور بحسن بيانك ، كانت منك لحظة أورثت القوم اليسر دون أن يتعرض أحد لهوان أو مذلة ، بل ظلت أعراضهم مهذبة موفورة ، وواضح أن هذا المعنى يتصيد من بين الألفاظ تصيدا ، فهى لا تكاد تعبر عنه تعبيرا وافيا واضحا .

كل هذا يؤكد لنا أن استعداد الجاحظ للشعر ضعيف جدا إذا قيس باستعداده للنثر.

وفى القرن الرابع نلتقى مرة أخرى بالجرجانى والصاحب ، ونجد لهما شعرا كثيرا فى المديح ، ولكن هذا الشعر أيضا لا يوحى بنوع خاص من أنواع التأثر ، ولا يكاد يتميز فى شىء عن النمط التقليدى المعروف فى شعر المدح ، فهو يصور عظمة الممدوح وجلال شأنه وسمو مكانه ، وأنه فوق هام البشر جميعا ، إلى غير ذلك من تلك العواطف الزائفة التى كثيرا ما تحشد فى غير صدق.

يقول الجرجانى للصاحب بن عباد وقد أصيب بحمى : —

بعينىّ ما يخفى الوزير وما يبدى ... فنورهما من فضل نعمائه عندى
سأجهد أن أفدى مواطىء فعله ... فإن أنا لم أقبل فما لى سوى جهدى
لأعدى تشكيك البلاد وأهلها ... وما خلت أن الشكو يعدى على البعد
ولم أدر بالشكوى التى عرضت له ... ونعماه ، حتى أقبل المجد يستعدى
وما أحسب الحمى وإن جل قدرها ... لتجسر أن تدنو إلى منبع المجد
وما هى إلا من تلهب ذهنه ... توقد حتى فاض من شدة الوقد
ليفدك من نعماك مالك رقه ... فكل الورى، بل كل ذى مهجة يفدى[1]

إن الجرجانى مع قوة إحساسه بذاته ، واحترامه العميق لكرامة العلم والفن — على نحو ما سيتبين لنا ذلك — لم يستطع فى هذه الأبيات أن يتحرر من طبيعة الشعراء المداحين الذين قد يسرفون فى تعظيم ممدوحيهم وفى تملق عواطفهم إلى درجة قد ينسون معها الكرامة الإنسانية نسيانا ؛ فالجرجانى لا يبالى هنا بشىء إلا بإرضاء الوزير مهما كلفه ذلك من أمر ؛ فهو يفديه بعينيه ، ولا فضل له

---

(١) يتيمة الدهر : ج ٤ ص ١٧٠ .

فى ذلك ، فإن نورهما من فضل نعمائه عنده ، وهو سيجتهد فى أن يفدى مواطىء نعله ، فإذا هو لم يقبل فحسبه جهده ؛ فالشاعر فى هذين البيتين — وبخاصة فى البيت الثانى — يفقد تماما إحساسه بذاته ، ولا يروعه فى سبيل إرضاء الوزير واستعطافه أن يضع نفسه فى مواطىء النعال .

وليس من الممكن أن تكون تلك الصورة نتيجة عاطفة كريمة أو انفعال صادق ، لأن صدق الانفعال يؤدى إلى صدق التعبير ، وأى صدق فى أن يجعل الإنسان نفسه فدى لمواطىء النعال ؟ إن الذى يمكن أن يؤدى إليه الشعور بالفداء ، أن يجعل الإنسان نفسه فدى لمن يحب لا فدى لموطىء نعله . فالمألوف الذى نسمعه دائما فى مثل هذه المواقف أن يقول الإنسان : تفديك روحى أو نفسى أو دمى أو مهجتى أو حياتى . وهذا جميل ومقبول وصادق ، ولكن المسألة بالنسبة للجرجانى لا تعدو أن تكون مبالغة ذهنية ، القصد فيها تملق الوزير حتى لا تنقطع نعماؤه عنه ؛ لذلك فقد تكلف فيها تلك الصورة المبتذلة التى لا يمكن أن توحى بها عاطفة إنسانية راقية كريمة .

ثم يمضى الجرجانى بعد هذا فى سرد هذه المعانى التقليدية ، فيقول للوزير : إن تشكيك قد أعدى البلاد وأهلها ، ولئن كانت الشكوى لا تعدى على البعد فإن تشكيك قد أعدى الناس ، فهم من مرضك فى مرض ؛ ثم هو يقسم للوزير بنعمائه عليه أنه ما درى بالشكوى التى عرضت له إلا حينما أقبل المجد يستعدى أى حينما هب المجد ليدفع الداء عن الوزير ، لأنه أصل المجد ومنبعه ، ولكن كيف استطاعت الحمى أن تصل إليه أو تدنو منه وهو منبع المجد ؟ إنها ليست إلا من توقد ذهنه وتلهبه ؛ فقد ظل ذهنه يتوقد بالعلم والذكاء والمعرفة حتى فاض المرض من شدة الوقد ، وهذه صورة بديعة فى حسن التعليل ، فهى تتضمن وصف الممدوح بسعة العلم ، وحدة الذهن ، وفرط الذكاء . ثم يقول الشاعر فى البيت الأخير : ليفدك

أيها الوزير كل من أسرته وملكت رقه بنعماك ، إن الورى كله سيفديك .. سيفديك كل ذى روح ، فإن نعماك قد غمرت كل حى .

إن هذه الأبيات تصور لنا نفسية الشاعر حينما يطمس صفاءها الزيف والملق فتبدو شائهة مظلمة لا يختلج فيها إحساس صادق . إن للجرجانى شاعرية أصيلة ، ولكنها هنا مغلولة لا تجد الفرصة للانطلاق ، حتى تعبر عن أصالتها فى حرية وفى صدق . استمع إليه حينما تحرر نفسه من أغلال الحاجة ، وتستشعر معانى الكرامة الإنسانية التى لا يتسامى إليها شىء مهما عز . إنك ستحس حينئذ بروعة الفن وصدقه وأصالته .

يقول :

على مهجتى تجنى الحوادث والدهر ... فأما اصطبارى فهو ممتنع وعر

كأنى ألاقى كل يوم ينوبنى ... بذنب وما ذنبى سوى أننى حر

فإن لم يكن عند الزمان سوى الذى ... أضيق به ذرعا فعندى له الصبر

وقالوا توصل بالخضوع إلى الغنى ... وما علموا أن الخضوع هو الفقر

وبينى وبين المال بابان حرما ... على الغنى ، نفسى الأبية والدهر

إلى أن يقول :

إذا قال هذا اليسر أبصرت دونه ... مواقف خير من وقوفى بها العسر

إذا قدموا بالوفر أقدمت قبلهم ... بنفس فقير كل أخلاقه وفر

وماذا على مثلى إذا خضعت له ... مطامعه فى كف من حصل التبر (١)

فنحن نحس فى هذا الشعر طعم الإباء والحرية ، نحس بروح الشاعر الملهم حينما تتسامى إلى عالمها الرفيع ، فتتذوق بهذا الفن الأصيل الذى لا زيف فيه

---

(١) يتيمة الدهر : ج ٤ ص ٢٢ ، ٢٣ .

ولا افتعال . إن فى مثل هذه المواقف النفسية المفعمة بالحرارة والصدق تتجلى روعة الشعر وتتأكد أصالة الشاعر ، أما ذلك الشعر الذى تدفعه نزعات التكسب والاستعطاف ، فإنه يعتمد على تكديس صفات التفخيم والتعظيم للممدوح ، لذلك فإنه لا يمس النفس بعاطفة صادقة تهتز لها وتنفعل بها .

وهاك نموذجاً آخر من ذلك الشعر للصاحب بن عباد فى ابن العميد وقد أصابه نقرس فى يمناه :

أبو الفضل من أجرى إلى الفضل نافعا ... فظل به يدعى وصار به يكنى

سلامته شمس المعالى .... وسقمه ... كسوف المعالى لا كسفن ولا بنا

ولم يأته ورد السقام لغير ما ... عرفنا نخذ معنى تأمله منا

وما راده إلا ليشغل عن ندى ... وإلا فلم قد خص بالألم اليمنى ؟

وما يحجز البحر الخضم عن الندى ... ولا السيد الأستاذ عن جوده يثنى[١]

فهذه الأبيات لا تثير فى النفس شعوراً معيناً ، أو تحرك الإرادة نحو هدف معين ، لأنها هى فى ذاتها لا تنبع من عاطفة صادقة تشيع فيها الحرارة وتمنحها قوة التأثير ، وإنما هى نوع من التأليف الذهنى الذى لا يرتبط بموقف نفسى ينعكس صداه على العمل الشعرى حرارة وصدقاً .

وهكذا نرى أن شعر المدح وغيره من الموضوعات الشعرية التقليدية التى لا تعبر عن تجارب حية عاشها الشاعر وانفعل بها واتصلت نفسه اتصالا وثيقاً بمواقفها ، أشبه ما يكون بعملية آلية لا حياة فيها ولا روح . فالإبداع الفنى دائماً ، هو نتيجة لحظة تتوهج فيها أحاسيس الفنان بتجربة إنسانية اهتزت لها نفسه وانفعل بها وجدانه .

---

(١) يتيمة الدهر : ج ٣ ص ٢٤٢ .

إذن فشعر المعتزلة فى هذه الموضوعات التقليدية يتسم بذلك الطابع العام الذى يتسم به هذا اللون من الشعر،من حيث رتابة المعانى،وفقدان العنصر العاطفى الصادق .

وقد رأينا الفرق بين شعر القاضى الجرجانى الذى مدح به الصاحب بن عباد وشعره الذى أوحت به تجاربه العميقة القاسية مع الزمان والناس ، وإحساسه بأن عزة النفس وكرامتها مع الحرمان والفقر أسمى وأرفع من الخضوع و إذلال النفس فى سبيل المال :

وقالوا توصل بالخضوع إلى الغنى ... وما علموا أن الخضوع هو الفقر
وبينى وبين المال بابان حرما ... علىّ الغنى نفسى الأبية والدهر

٣ — الفخر :

تحدثنا فيما مضى عن موضوعين من موضوعات الشعر عند المعتزلة ، هما الغزل والمدح . وقد رأينا أن التأثير المذهبى فيما عرضنا من شعر لم يكن واضحاً بالنسبة التى رأيناها فى النثر ، كما رأينا أن منهج الشعر عند المعتزلة فى هذين الموضوعين لم يكن يختلف عن المنهج العام الذى ألف عند الشعراء من غير المعتزلة ؛ نستثنى من ذلك بعض الانطباعات المذهبية الخاصة التى أشرنا إليها فى موضعها للنظام وغيره . وهذا يؤكد لنا ما سبق أن قررناه فى أكثر من موضع من أن طبيعة التكوين الثقافى المعتزلة ، كانت تجد فى النثر مجالا أفسح للتعبير عن خصائصها ومميزاتها من الشعر .

والآن نتحدث عن موضوع ثالث من موضوعات الشعر التقليدية التى عالجها شعراء المعتزلة هو الفخر ، لنرى هل كان المعتزلة تقليديين فى فخرهم أيضاً ، أم أن فخرهم كان ينبع من معين آخر هو إحساسهم بما لهم من أثر فى الدفاع عن الدين وتحمل المشاق فى سبيل نصرته وإعلاء كلمته ؟؟ .

لقد نظم بعض شعراء المعتزلة شعراً فى الفخر ، وإذا كان الشعراء قد درجوا على أن يفتخروا بأحسابهم وأنسابهم ومآثرهم فى الجود والشجاعة إلى غير ذلك من المعانى التى كانت تدور حولها قصائد الفخر فى الشعر العربى ، فإن شعراء المعتزلة كانوا يفخرون بالاعتزال، ويعتزون بجهادهم فى الدفاع عن دينهم ومبادئهم . من ذلك قول شاعرهم بشر بن المعتمر :

إن كنت تعلم ما أقول م وما تقول فأنت عالم
أو كنت تجهل ذا وذا م ك فكن لأهل العلم لازم
أهل الرياسة من ينا م زعهم رياستهم فظالم
سهرت عيونهم وأنت م من الذى قاسوه حالم
لا تطلبن رياسة بالجهل أنت لها مخاصم
لولا مقامهم رأيت الدين مضطرب الدعائم(١)

فبشر فى هذه الأبيات يفخر بالمعتزلة ، ويشيد بعلمهم وأنهم أهل الرياسة فى هذا العلم، ولا ينازعهم هذه الرياسة إلا ظالم ، فهم يسهرون ويجاهدون ويقاسون فى سبيل تحصيل العلم والدفاع عن الدين ، فلولاهم لاضطربت دعائم هذا الدين ، ولما وجد من يدافع عنه كما يدافعون ، ويرد عنه كيد خصومه كما يفعلون ، وهذه المعانى التى ساقها بشر معان بسيطة ، ولكنها تدلنا على روح المعتزلة ، وعلى حماسهم لمذهبهم واعتزازهم بطريقتهم ، وأنهم إنما استحقوا الرياسة بالعلم لا بالجهل ، وأنهم بعلمهم ثبتوا دعائم الدين ووطدوا أركانه .

لقد كان اعتداد المعتزلة بمذهبهم وفخرهم به مضرب المثل : فقد قال الخوارزمى : إن اعتداد المعتزلة بالمعتزلى كاعتداد الشيعة بالوصى والإمامية

---

(١) البيان والتبين : ج ١ ص ١٢٠ بالهامش وانظر : المنية والأمل : ص ٣٠ .

بالمهدى[١] : ويفخر الجاحظ بالمعتزلة ويشيد بفضلهم قائلا : « إنه لولا مكان المتكلمين لهلكت العوام من جميع الأمم ، ولولا مكان المعتزلة لهلكت العوام من جميع النحل[٢] » ثم ينوه بحذق المتكلمين ودقة فهمهم فيقول : « وما كان أحوجنا وأحوج جميع المرضى أن يكون جميع الأطباء متكلمين ، وإلى أن يكون المتكلمون علماء ، فإن الطب لو كان من نتائج حذاق المتكلمين ومن تلقيحهم له لم نجد فى الأصول التى يبنون عليها من الخلل ما نجد[٣] » .

وكان أبو يوسف القزوينى يفتخر بالاعتزال ويعلنه على باب الوزير الأشعرى « نظام الملك السلجوقى » ويقول لمن يستأذن عليه : قل أبو يوسف القزوينى المعتزلى[٤] :

و « محمد بن وشاح الزينى » كان يباهى باعتزاله فيقول : « أنا معتزلى ابن معتزلى[٥] » .

وهكذا كان إحساس المعتزلى بنفسه وبمذهبه ، ولذلك لم يكن غريباً أن يفخر شعراؤهم بالاعتزال ويمجدوه ويباهوا به .

ويقول صفوان الأنصارى شاعر المعتزلة يتهكم ببشار بن برد حينما انقلب عليهم ، ويعدد مناقب المعتزلة ، ويشيد بجهادهم وكفاحهم وما يبذلونه فى نصرة الدين وإعلاء كلمته من مشقات ومتاعب :

متى كان غزال له يا ابن حوشب ‏ ‏ ‏ غلام كعمرو أو كعيسى بن حاضر[٦]

---

(١) رسائل الخوارزمى : ص ٣٨ .
(٢) الحيوان : ج ٤ ص ٢٠٦ .
(٣) الحيوان : ج ٥ ص ٥٩ .
(٤) طبقات الشافعية : ج ٣ ص ٢٣٠ .
(٥) ميزان الاعتدال : ج ٣ ص ١٤٥ .
(٦) هو عمر بن عبيد وعيسى بن حاضر وكلاهما من المعتزلة .

أما كان عثمان الطويل بن خالد ... أو القرم حفص نهبة للمخاطر ؟[١]

له خلف شعب الصين فى كل ثغرة ... إلى سوسها الأقصى وخلف البرابر

رجال دعاة لايفل عزيمهم ... تهكم جبار ولا كيد ماكر

إذا قال : مروا فى الشتاء تطاوعوا ... وإن كان صيفا لم يخف شهر ناجر[٢]

بهجرة أوطان وبذل وكلفة ... وشدة أخطار وكد المسافر

فأنجح مسعاهم وأثقب زندهم ... وأورى بفلج للمخاصم قاهر[٣]

وأوتاد أرض الله فى كل بلقع ... وموضع فتياها وعلم التشاجر

وما كان سحبان يشق غبارهم ... ولا الشدق من حي هلال بن عامر

ولا الناطق النخار والشيخ دغفل ... إذا وصلوا أيمانهم بالمخاصر[٤]

ولا القالة الأعلون رهط مكحل ... إذا نطقوا فى الصلح بين العشائر[٥]

بجمع من « الجِفْنَيْن » راض وساخط ... وقد زحفت بزّاؤهم للمحاضر[٦]

تلقب بالغزال واحد عصره ... فمن لليتامى والقبيل المكاثر ؟[٧]

ومن لحروري وآخر رافض ... وآخر مرجى وآخر حائر

وأمر بمعروف وإنكار منكر ... وتحصين دين الله من كل كافر

---

(١) عثمان الطويل وحفص الفرد من رجال المعتزلة أيضا .

(٢) شهر ناجر : هو من شهور قلب الصيف عند العرب .

(٣) وأورى بفلج : أضاء بالظفر والغلب .

(٤) يقصد : النخار بن أوس العذرى ودغفل بن حنظلة السدوسى، وكانا من أشد خطباء العرب ، وكانا إذا قبضا على عصيهما ووصلا أيمانهما بمخاصرهما أفحما كل ناطق .

(٥) القالة الأعلون : الخطباء فى الشئون الرفيعة . ورهط مكحل : هم عمرو بن الأهتم .

(٦) الجفان : هما بكر وتغلب .

(٧) القبيل المكاثر : هو من كاثر بعياله وليس له مال .

يصيبون فصل القول فى كل منطق ... كى طبقت فى العظم مدية جازر

تراهم كأن الطير فوق رءوسهم ... على عمة معروفة فى المعاشر

وسيماهمو معروفة فى وجوههم ... وفى المشى حجاجا وفوق الأباعر

وفى ركعة تأتى على الليل ... كله ... وظاهر قول فى مثال الضمائر

وفى قص هداب وإحفاء شارب ... وكور على شيب يضىء لناظر

وعنفقة مصلومة . . . ولنهله ... قبالان فى ردن رحيب الخواطر

فتلك علامات تحيط بوصفهم ... وليس جهول القوم فى جرم خابر[1]

إن الذى يتأمل هذه القصيدة ويتعمقها ، يحس بأن وراءها عاطفة مشبوبة وإحساسا صادقا وروحا يتوهج بالحب والإيمان بذلك المذهب الذى تتمثل فيه أروع المثل ، وأنبل القيم ، من تمسك بالدين وجهاد فى سبيله وتفان فى الدفاع عنه وهجرة فى كل الأوطان لرفع رايته وإعلاء كلمته ، دون مبالاة ببرد شتاء ، أو قيظ صيف ، أو خطر سفر .

إن صفوان الأنصارى شاعر من المعتزلة، فهو يعدد مناقبهم كما يحسها فى نفسه لذلك فإن قصيدته هذه تعتبر من قصائد المدح ؛ فهو يدافع عن فئة هو منها ويتحدث عنها ويصف فضائلها من خلال نفسه ، لذلك كان حديثه صدقا لا زيف فيه ، وكانت أحاسيسه الخاصة تطبع معانيه بطابع الصدق ، فلا نحس فيها مبالغة أو تطرفا . إنه يعطينا صورة صادقة عن حياة المعتزلة وصفاتهم ، وما كانوا يبذلونه من جهد مخلص للدفاع عن دينهم ، وما كانوا يتمتعون به من مقدرة بلاغية فائقة تعينهم على أداء رسالتهم . إنه يحدثنا عن هذا كله كما تحدثنا عنه مصادر التاريخ ،

---

(١) القصيدة فى البيان والتبين جـ ١ ص ٤٢ ، ٤٣ .

ولكن روحه الشاعرة ، قد نظمت لنا من هذه الحقائق عملا فنيا يمكن أن يوصف بالجودة ، وهذه هي طبيعة الفن حينما توحى به عاطفة مخلصة صادقة .

إن لهذه القصيدة باعثا نفسيا آخر غير مجرد الفخر . إنها موجهة إلى بشار ابن برد حينما تزندق وغلا،وانقلب على المعتزلة يهجوهم ويتنكر لهم،حيث قال يهجو واصل بن عطاء شيخ المعتزلة بعد أن أكثر من مديحه قبل أن يدين بشار بالرجعة[1] ويكفر الأمة :

مالى أشايع غزالا له عنق كنقنق الدو إن ولى وإن مثلا[2]

فهو يقصد بقوله « غزالا » تحقير شأن واصل،وأنه كان يبيع الغزل فى سوق الغزالين ، فرد عليه صفوان بهذه القصيدة التى استهلها بقوله :

متى كان غزال له يا ابن حوشب غلام كعمرو أو كعيسى بن حاضر

يعنى متى كان لغزال من الرفعة وعلو الشأن بحيث يكون له أنصار وتلاميذ من أمثال عمرو بن عبيد وعيسى بن حاضر وعثمان الطويل وحفص الفرد وغير هؤلاء من الرجال الكبار الذين كان لهم شأن فى مذهب الاعتزال ؟

ثم يمضى صفوان متحدثا عن المعتزلة بذلك الروح المفعم بالحرارة والصدق فيقول : إن لواصل فى كل مكان دعاة أشداء لا يفل عزيمهم تهكم الجبابرة أو كيد الماكرين ، إنهم يأتمرون بأمره لأنهم يؤمنون بمذهبه ، فإذا قال لهم مروا فى الشتاء أطاعوه ، وإن كان صيفا لم يقعدهم قيظه عن مواصلة السفر والجهاد حتى ولو كانوا فى شهر ناجر ، وهو أحر شهور الصيف وأشدها قيظا . إنهم كانوا يهاجرون فى الأوطان ، ويبذلون الجهد والمشقة ، ويعانون الخطر وكد السفر فى سبيل الدفاع عن الدين . كانوا يعملون ذلك بتفان وإخلاص ، ولذلك نجح

---

(١) البيان والتبين : ج ١ ص ٤٠ .

(٢) نفس المصدر .

مسعاهم، وأورى زندهم بالظفر والغلب والانتصار على الأعداء . إنهم أوتاد دين الله فى كل مكان من الأرض ، وهم أهل الفتيا وأرباب الجدل ، وهم فى البلاغة فرسان لا يشق لهم غبار ، فلا يدانيهم فيها سحبان وائل خطيب العرب المشهور، ولا الفصحاء من حي هلال بن عامر ، ولا النخار العذرى ودغفل السدوسى ، وهما من أخطب خطباء العرب ، ولا القالة الأعلون من خطباء رهط مكحل فى مواقفهم المشهورة فى الصلح بين العشائر . هذا هو كفاح المعتزلة وهذه هى بلاغتهم ؛ فمن غيرهم يقف فى وجه الحرورية[1] والرافضة والمرجئة وغيرهم من الحيارى ؟ إنهم يأمرون بالمعروف[2] وينهون عن المنكر ، ويحصنون دين الله من كل كافر بمنطقهم القوى الذى يصيب فصل القول فى كل شيء كما طبقت فى العظم مدية جازر . إن سيما الإيمان معروفة فى وجوههم ، وفى مشيهم إلى الحج ، وفى صلاتهم المتأنية التى يستغرقون فيها الليل ، وفى قص أهدابهم وإحفاء شواربهم ، فهذه هى أوصافهم ، وتلك هى علاماتهم أحطت بها إحاطة عليم ؛ إذ ليس جهول القوم فى جرم خابر .

تلك هى قصيدة صفوان الأنصارى التى صور لنا فيها حياة المعتزلة وأبرز لنا كيف كان مبلغ حماستهم لدينهم ، ومدى تفانيهم فى الذود عنه والجهاد فى سبيله وكيف أنهم كانوا ببلاغتهم وسداد منطقهم ينتصرون على أعدائهم ويردون كيد خصومهم . فهذه المعانى التى عددها لنا صفوان الأنصارى وبشر بن المعتمر ، كانت هى المحور الذى يدور حوله فخر المعتزلة بأنفسهم ؛ فهم لم يطرقوا فى فخرهم المعانى المألوفة من زهو بالكرم والشجاعة والنجدة وعراقة الحسب والنسب ، ولكنهم وجدوا أن خير ما يفاخرون به هو مذهبهم الفكرى الذى قام من أجل غاية

---

(١) فى هذا إشارة إلى موقف المعتزلة من هذه الفرق ، والحرورية فرقة من الخوارج .

(٢) الأمر بالمعروف والنهى من المنكر هو أصل من الأصول الخمسة الأساسية التى قام عليها مذهب الاعتزال ، وقد تقدم شرح ذلك .

كبيرة هى الدفاع الناضج القوى عن الدين ، والتفانى فى سبيل الوصول إلى هذه الغاية مهما كلفهم ذلك من جهد ومشقة .

والقصيده فى جملتها صورة العمل الشعرى الذى يوحى بالاستعداد والطبع ، ولعل مرد هذا إلى أن التجربة التى يصوغها الشاعر فى هذه القصيدة هى تجربة إيمان بمبدأ ملك عليه جوانب نفسه وشعوره ، لذلك فهو يندفع مزودا بقوة ذلك الإيمان ، وبعمق مداه فى وجدانه ، فكانت هذه القصيدة التى تعتبر من أجود الشعر الذى أثر لنا عن المعتزلة .

٤ — الهجاء :

ليس للمعتزلة فى فن الهجاء شعر ملحوظ ، وكل ما صادفناه لهم فى هذا الباب لا يعدو أن يكون أبياتاً قليلة متناثرة ، لا يمكن أن تصلح مادة لدرس هذا الباب الواسع من أبواب الشعر العربى الذى أثرت فيه مئات القصائد فى مختلف العصور . وعلى الرغم من أن المعتزلة قد تعرضوا فى كثير من الأحيان لهجو الشعراء ، فإننا لم نر شعراء المعتزله يتحمسون لردهذا الهجاء بمثله ، إذا استثنينا موقف صفوان الأنصارى مع بشار بن برد حينما ذهب بشار مذهب الديصانية من المجوس فى أن النور خير من الظلمة ثم رتب عليه أن النار أكرم عنصرا من الأرض ؛ ثم تعرض لواصل بالذم والقدح . حينئذ ردّ عليه صفوان بقصيدة طويلة رائعة[1] يرد فيها زعمه ويبطل مذهبه . وقد ذكر فى آخر القصيدة أبياتا يهاجم فيها بشارا ومذهبه ونحلته يقول فيها :

---

(١) سيأتى حديثنا عن هذه القصيدة وظروفها .

أتجعل عمرا والنظامى واصلا كأتباع ديصان وهم قُمُش المد؟

وتفخر بالميلاء والعاج عاصم وتضحك من جيد الرئيس أبى جعد

وتحكى لدى الأقوام شنعة رأيه لتصرف أهواء النفوس إلى الرد

وسميته الغزال فى الشعر مطنبا ومولاك عند الظلم قصته مردى

فيابن حليف الطين واللؤم والعمى وأبعد خلق الله عن طرق الرشد

إلى أن يقول فى آخر القصيدة :

تواثب أقمارا وأنت مشوه وأقرب خلق الله من شبه القرد(١)

وهذه القصيدة فى الواقع لم يقصد بها هجاء بشار بصفة مباشرة، وإنما قصد بها تفنيد مذهبه الباطل حينما زعم أن النار خير من الأرض، وهذا هو مذهب الديصانية من المجوس الذين يذهبون إلى أن الوجود يقوم على أصلين هما : النور والظلمة، وأن النور هو مصدر الخير والظلمة هى مصدر الشر(٢) .

فما هو السر إذن فى هذه الظاهرة؟ وما هو السبب الذى من أجله لم يهج المعتزلة من هجوهم من الشعراء .

إن هنا لسببين يمكن أن نعلل بهما هذه الظاهره .

١ — أما أولها . فهو أن ظاهرة الهجاء فى الشعر العربى كانت تقوم فى الغالب على ظروف فردية ، أو عداوات ومنافرات جماعية قبلية ، يذكيها الشاعر بشعره كما كان الحال بين جرير والفرزدق ؛ فالملاقات الشخصية أو المنافرات القبلية هى التى كانت فى الغالب تذكى روح الهجاء بين شاعر من قبيلة، وشاعر من قبيلة

---

(١) القصيدة فى البيان والتبيين : ج ١ ص ٤٤ ، ٤٥ .

(٢) سبق الحديث عن هذا المذهب وتحمس المعتزلة فى الرد عليه .

أخرى ، أو بين اثنين ينافس كل منهما الآخر فى جاه أو سلطان ، أو تقرب من وزير أو خليفة ، أو تفاخر أو اعتداد بنسب . والمعتزلة لم تـكن ظروف حياتهم تمـكنهم من ذلك الصراع الذى كان يستنفد الـكثير من الوقت والجهد حيث كانوا منصرفين إلى ما هو أهم من أطماعهم الشخصية ، وكانت صلاتهم بالناس لا تقوم على حقد أو تنافس حول أمور شخصيته نفعية ، وإنما تقوم على صراع فـكرى يقررون فيه مبادئهم ، و يدافعون عن دينهم ، لذلك لم نعثر لأحد من شعراء المعتزلة المعروفين على شعر فى الهجاء ، وكل ما هنالك — كما قلنا — أبيات قليلة جدا لا تـكاد تغنى فى ذلك الباب شيئا مذكورا .

٢ — وأما الثانى : فهو أن الشعر الذى قيل فى هجاء المعتزلة ، كان فى الفترة التى أفل فيها نجمهم وضعفت شوكتهم بعد نـكبة المتوكل لهم ، حيث أحس الناس حينذاك بالرغبة فى التشفى منهم ، فأخذ الشعراء يهجونهم من الهجاء وبخاصة أحمد ابن أبى دؤاد الذى كان على رأس فتنة خلق القرآن[1] . ولم يكن المعتزلة آنذاك من القوة والمنعة بحيث يردون على تلك الأهاجى التى وجهت إليهم .

هذان هما السببان اللذان يمكن أن نرجع إليهما عدم وجود شعر للهجاء عند المعتزلة ، أما هذه الأبيات القليلة التى أشرنا إليها ، فمنها قول الجاحظ فى هجاء (الجمّاز) : —

نسب الجماز مقصور إليـــه منتهاه
تنتهى الأحساب بالناس ولا يعدو قفاه
يتحاجى من أبو الجماز فيـــه كاتباه
ليس يدرى من أبو الجماز إلا من يراه[2]

---

(١) ارجع إلى نماذج من هذا الهجاء فى : تاريخ الطبرى ج ١١ ص ٤٦ ، تاريخ بغداد ج ١ ص ٢٩٨ ، ٩٩ ، ج ٤ ص ١٥٣ ، ١٥٥ ، الأغانى ج ٩ ص ١٠٧ .

(٢) أمالى المرتضى . ج١ ص ١٤٠ .

ففكرة الهجاء فى هذه الأبيات تقوم على الطعن فى النسب وهى فكرة تقليدية عند الشعراء الهجائين .

ومن شعر الصاحب بن عباد فى الهجاء قوله فى هجاء ابن متوية :

يافتى مَتْوِىٍّ رفقـــا لست من يُنكر أصله

إنما ينكر منـــه من جنون فيه ثقله

أنت نذل من كرام أنت فى الطاووس رجله[1]

إن الصاحب هنا لا يطعن ابن متوية فى نسبه أو أصله ، بل إنه ليعترف بأصله وكرم محتده، ولكن الطعن موجه إليه هو ذاته، فهو يقول له : أنت نذل وإن كان آلك كراما، فما أشبهك بالنسبة إليهم برجل الطاووس بالنسبة إليه، فالطاووس فى ذاته جميل ، وليس فيه من قبح سوى رجله .

وقد نظم الصاحب هذا المعنى نفسه فى بيتين آخرين فى ابن متوية أيضا فقال : —

أبوك أبو على ذو عـــلاء إذا عد الكرام وأنت نجله

وإن أباك إذ تعزى إليه لـكالطاووس يقبح منه رجله[2]

وهذه الطريقة فى الهجاء تقابلها فى المدح طريقة المتنبى فى قوله يمدح كافورا: —

فإن تفق الأنام وأنت منهم فإن المسك بعض دم الغزال

فهو يقول له إنك وإن كنت من الناس إلا أنك تفوقهم ، ولا غرابة فى هذا فإن المسك جزء من دم الغزال ومع ذلك فإنه يفوقه . وكذلك الصاحب يقول لمهجوه : إنك وإن كنت من أصل كريم، إلا أنك لست كريما، فمقامك من آلك

---

(١) يتيمة الدهر : ج ٣ ص ٢٤٣ .

(٢) يتيمة الدهر ج ٣ ص ٢٤٣ .

مقام رجل الطاووس التى هى أقبح شىء فيه ، فالمتنبى قد استشهد على قضيته بالمسك وأنه بعض دم الغزال ، والصاحب قد استشهد على قضيته بالطاووس وأن أقبح ما فيه رجله ، ولهذا التقابل الموجود بين الطريقتين قال صاحب اليتيمة فى تعليقه على أبيات الصاحب « كأنه مقلوب بيت المتنبى » : —

فإن تفق الأنام وأنت منهم فإن المسك بعض دم الغزال[1]

ولعل مما يدخل فى باب الهجاء عند المعتزلة، تلك الأبيات التى هجم فيها بشر ابن المعتمر على أعداء المعتزلة من الإباضية والرافضة فى قصيدته الطويلة التى تحدث فيها عن عالم الحيوان وعجائبه ليبرز من وراء ذلك القدرة الإلهية .

يقول فى هذه الأبيات :

لست إباضيا غبيـــا ولا كرافضى غره الجفر
كما يغر الآل فى سبسب سفرا فأودى عنده السفر
كلاهما وسع فى جهل ما فعاله عنـــدهما كفر
لسنا من الحشوة الجفاة الأولى عابوا الذى عابوا ولم يدروا
إن غبت لم يسلك من تهمة وإن دنا فلحظه شزر
يعرض إن سالمته مدبرا كأنما يلسبه الدبر
أبله خب ضغن قلبه له احتيـــال وله مكر
وانتحلوا جماعة باسمها وفارقوها فهم البعر
وأهوج أعرج ذو لوثة ليس له رأى ولا قدر
قد غره فى نفسه مثله وغرهم أيضا كما غروا

---

(١) يتيمة الدهر : س ٢٤٣ .

لا تنجع الحكمة فيهم كما ينبو عن الجرولة القطر
إلا الأذى أو بهت أهل التقى وأنهم أعينهم خزر
أولئك الداء العضال الذى أعيا لديه الصاب والمقر
حيلة من ليست له حيلة حسن عزاء النفس والصبر(١)

ومن هجائه الفرق الأخرى أيضا قوله :

لسنا من الرافضة الغلاة ولا من المرجية الجفاة
لا مفرطين بل نرى الصديقا مقدما وللمرتضى الفاروقا

٥ — فنون مختلفة من شعر المعتزلة

يصادف القارىء فى كتب الأدب والتاريخ بعض أبيات متفرقة من شعر المعتزلة فى مختلف فنون الشعر وأغراضه ، ولما كانت هذه الأبيات قليلة وتعالج موضوعات متفرقة ، بحيث لا يمكن جعل موضوع منها يقع تحت عنوان مستقل لعدم وفرة الشعر الذى يعالجه ، فقد رأينا أن ندرسها جميعا تحت هذا العنوان الشامل مع وضع كل شعر تحت الموضوع الذى يتصل به .

(ا) فضل العلم : —

للمعتزلة إحساس خاص بقيمة العلم وفضله وأثره فى حياة الناس ، لأنهم قد بنوا كيانهم على أساس من العلم ، ودافعوا عن دينهم ومبادئهم بسلاحه ، ولم يتح لهم فى كفاحهم ما أتيح من نصر وتفوق إلا لأنهم كانوا علماء يؤيدون قضاياهم الدينية ومذاهبهم الكلامية بالدليل والمنطق ، لذلك فقد سجل بعض شعرائهم هذا الإحساس بقيمة العلم . من ذلك قول الجاحظ : —

(١) سنعود الى هذه الأبيات بالشرح والتعليق عند حديثنا عنها مع القصيدة كلها فى شعر بشر بن المعتمر .

يطيب العيش أن تلقى حكيما　　غذاه العلم والظن المصيب
فيكشف عنك حيرة كل جهل　　وفضل العلم يعرفه الأريب
سقام الحرص ليس له شفاء　　وداء الجهل ليس له طبيب[١]

فهذه عاطفة إنسان يعتز بالعلم، ويعرف فضله ويقدر نفعه وأثره، فهو يقول : إن طيب العيش فى أن يلقى الإنسان حكيما غذاه العلم فيكشف عنه حيرة الجهل فإن فضل العلم لا يعرفه إلا الأريب ؛ ثم يقول : إن هناك شيئين لا يبرأ المصاب بهما داء الحرص وداء الجهل .

سقام الحرص ليس له شفاء　　وداء الجهل ليس له طبيب

ولأن الجاحظ يفزع عن إيمان صادق بالفكرية التى يصفها ؛ فإن شعره أكثر رقة ؛ فهو يحرك الشعور نحو هذه القضية التى يعالجها ، وهذه المعانى وإن كانت بسيطة لاعمق فيها ، إلا أنها اصدقها تمس النفس وتهز الوجدان ، وهذا يعنى أن صدق الشاعر يضفى على شعره ظلال الروعة والجمال .

ومن هذا أيضا قول القاضى الجرجانى : —

ما تطعمت لذة العيش حتى　　صرت للبيت والكتاب جليسا
ليس شىء أعز عندى من العلـ　　ـم فما أبتغى سواه أنيسا
إنما الذل فى مخالطة النا　　س فدعهم وعش عزيزا رئيسا[٢]

فهذه الأبيات هى الأخرى ، تترجم لنا عن إحساس الشاعر بكرامة العلم

(١) تاريخ بغداد جـ ١٢ ص ٢١٤ ، وانظر سرح العيون ص ١٦٣ .
(٢) وفيات الأعيان جـ ٢ ص ٤٤٢ .

وعزة العلماء ، وهذا الإحساس هو خلاصة تجربة قاسية عانى فيها الجرجانى من مخالطة الناس،فتبين أن خير شىء فى هذه الحياة هو أن ينصرف الإنسان إلى العلم ويعتز به ، لأن مخالطة الناس لا تجلب له إلا الذل ، فمن الخير أن يتركهم ويعيش كريماً بنفسه عزيزاً بعلمه،لذلك فهو يقول : إنه ما تطعم لذة العيش إلا منذ ابتعاده عن الناس ومجالسته للكتاب .

ويقول الجرجانى أيضاً فى هذا المعنى :

يقولون لى فيك انقباض وإنما	رأوا رجلا عن موقف الذل أحجما
وما زلت منحازاً بعرضى جانباً	من الذم أعتدُّ الصيانة مغنما
إذا قيل هذا مشرب قلت قد أرى	ولكن نفس الحر تحتمل الظما
ولم أقض حق العلم إن كان كلما	بدا طمع صيرته لى سلما
ولم أبتذل فى خدمة العلم مهجتى	لأخدم من لاقيت لكن لأخدما
أأشقى به غرساً وأجنيه ذلة	إذاً فاتباع الجهل قد كان أحزما
ولو أن أهل العلم صانوه صانهم	ولو عظموه فى النفوس تعظما
ولكن أذلوه فهان ودنسوا	محياه بالأطماع حتى تجهما[1]

إن هذه الأبيات صورة رائعة للشعر العربى حينما يتحرر من أغلال التقليد والتكلف ، ويسمو عن دوافع الغرض والحاجة ، وينبعث فى حرارة وصدق من أعماق صاحبه ، ليعبر عن وجدانه حينما تهزه تجربة صادقة ، إن الجرجانى فى هذا الشعر يصل إلى قمة إحساسه بعزة العلم وكرامته ، فهو بعلمه يعف عن مواقف الذل ، وهو لتقديسه العلم لا يتخذه وسيلة إلى تحقيق مطامعه. إنه قد يكون محتاجاً

---

(١) يتيمة الدهر : ج ٤ ص ٢٢ والبيتان الأخيران من هذه المقطوعة غير موجودين فى يتيمة الدهر ، وهما زيادة أضفناها من كتاب المنية والأمل : ص ٦٨ .

ولكن نفس الحر أكرم عليه من أن تهون فى سبيل الوصول إلى حاجتها . إن للعلم حقاً واجب الرعاية ، والشاعر يقول : إننى لا أقضى حق العلم علىّ ولا أرعاه إذا أنا قد اتخذته وسيلة لتحقيق أطماعى وشهواتى ، فأنا لم أبتذل مهجتى فى سبيل العلم لأخدم به الناس ، ولكن ليخدمنى به الناس .

ثم هل أشقى به غراساً ، فإذا أردت أن أجنى ثمرة غراسى وجدتها ذلا ؟؟ إنه إذا لم يكن من ذلك بد، فمن الحزم ترك سبيل العلم واتباع سبيل الجهل ، مادمنا لا نجد جنى علمنا عزاً وسؤدداً وكرامة .

إن أهل العلم إذا صانوه فلابد أن يصونهم ، وإذا أعظموه فى نفوسهم واعتزوا به ، فلابد أن يكون صدى ذلك أن يعظم الناس العلم فى أشخاصهم ، ولكنهم أذلوه وامتهنوه بجعله وسيلة للوصول إلى غاياتهم .

إن الجرجانى فى أبياته تلك ، شاعر مرهف النفس ، فهو هنا يصور تجربة ملكت عليه جوانب نفسه . تجربة الأدنياء التافهين الذين يذلون كرامتهم ، ويسخرون علمهم ، للوصول إلى شهواتهم الدنيا وأطماعهم الفانية ، دون أن يدركوا أن صيانة الكرامة عن الابتذال ، والتسامى بالعلم عن أن يكون وسيلة إلى المطامع ، لأعز وأغلى من أى شىء مهما عز وغلا . إن صدق هذه التجربة ، وعمق إحساس الشاعر بها، قد أثمرا ذلك العمل الفنى الخالد الذى سيظل مصدر إمتاع وتأثير ، مهما تقادم عليه الزمن ، واختلفت عليه الأجيال ، فالقيم الإنسانية الكبيرة شىء ثابت فى ضمير البشر ، مهما اختلف بهم المكان ، وتغير عليهم الزمان .

٢ — فضل العقل :

وللمعتزلة كذلك إحساس خاص بقيمة العقل؛ فقد كانوا يمجدونه ويقدسون

أحكامه ، ولا يعتبرون أى شىء صحيحاً ما لم يكن العقل قد قضى به وأقره ، وقد مر بنا كيف أنهم كانوا يبالغون فى الاعتداد به إلى درجة أنهم كانوا يتأولون النصوص التى قد تخالف فى ظاهرها منطق العقل[1] ، وقد مر بنا أيضا كيف أنهم جعلوا العقل هو مصدر التحسين والتقبيح ؛ فالحسن عندهم هو ما قضى العقل بحسنه ، والقبيح ما قضى العقل بقبحه ، والشرع يقوم بمهمة الإثبات لا بمهمة الإخبار ، والجاحظ يعتمد على حكم العقل قبل أن يعتمد على حكم الحواس الظاهرة فيقول : «وللأمور حكمان ، حكم ظاهر الحواس ، وحكم باطن للعقول ، والعقل هو الحجة[2] » إلى غير ذلك من الأمور الكثيرة التى تدل على اعتزازهم بسلطان العقل ، ومن هنا عرفوا فى الدراسات الحديثة باسم « العقليون أو المفكرون الأحرار » وقد سماهم « شتينر Stainer باسم « رجال الفكر الحر فى الإسلام » فى كتاب له باسم « المعتزلة أو المفكرون الأحرار فى الإسلام » .

من أجل هذا كله ، لم يكن غريباً أن نرى المعتزلة شعراً فى تمجيد العقل ، والإشادة بفضله .

يقول بشر بن المعتمر فى قصيدة طويلة[3] يتحدث فيها عن عالم الحيوان :

لله در العقـــــل من رائد ... وصاحب فى العسر واليسر

وحاكم يقضى على غائب ... قضـــــية الشاهد للأمر

وإن شيئاً بعض أفعـــــاله ... أن يفصل الخير من الشر

بذى قوى قد خصه ربه ... بخالص التقديس والطهر[4]

---

(١) انظر : الصواعق المرسلة : جـ ١ ص ١٣٣ .
(٢) الحيوان : جـ ١ ص ٢٠٧ .
(٣) سنتحدث عن هذه القصيدة فى حينها .
(٤) الحيوان : جـ ٦ ص ٢٩٢ .

فالعقل فى نظر بشر ، هو خير رائد وخير صديق فى العسر واليسر ، وهو الحاكم الذى يقضى فى الأمور و يفصل فيها ، وهو الذى يميز الخير من الشر ، بذى قوى أى بفكر ذى قوى ، لذلك فقد خصه ربه بخالص التقديس والطهر ، وفى قول بشر : أن يفصل الخير من الشر : إشارة إلى نظرية القبح والحسن العقليين ، وهى من النظريات التى قال بها المعتزلة : ومؤداها أن تحسين الأشياء وتقبيحها مرده إلى العقل ، فالحسن والقبح صفتان ذاتيتان[1] فى الأشياء ، والعقل هو الذى يدرك هذه الصفات ويميزها ويقضى بها .

٥ — الحكمة :

الحكمة فى الشعر العربى ،هى خلاصة مراس الشاعر للحياة وصراعه مع الناس والزمان ، وهى نتيجة تجارب عميقة عاشها وانفعل بها ، فكشفت له من أسرار الحياة وطبائع الناس ما كان مستخفياً عليه ، فسجل ذلك فى جملة يركز فيها خلاصة هذه التجارب وموقفه منها ، وتلك هى الحكمة .

والمعتزلة كغيرهم من الناس ، كانت لهم مع الحياة تجارب ، تعمقوا من خلالها أخلاق الناس وطباعهم ، وعرفوا عن طريقها ما يكمن وراء مظاهر الحياة وأحداثها من خير وشر ، فسجل شعراؤهم ما أوحت لهم به هذه التجارب من آراء فى الناس وفى الحياة .

قال واصل بن عطاء رئيس للمعتزلة فيما روى له من شعر :

تحامق مع الحمقى إذا ما لقيتهم ولا تلقهم بالعقل إن كنت ذا عقل

---

(١) المستصفى للغزالى : جـ ١ ص ٥٧ .

فإن الفتى ذا العقل يشقى بعقله كما كان قبل اليوم يشقى ذوو الجهل[1]

إن واصلا لطول مراسه للناس ، وخبرته لأحوالهم ، قد استخلص تلك الحكمة التي تضع لنا قانونا لمعاملتهم ، فالإنسان العاقل يجب ألا يتحكم بمنطق العقل في معاملته للحمقى من الناس ، بل عليه أن يكون أحمق مثلهم ، حتى يستطيع أن يسلم من شرهم ومن حماقتهم ، لأن الحمقى أغبياء جهلاء ، لا يقدرون للعقل قدره ، ولا يعرفون له قيمته ، لذلك فإن العاقل يشقى بعقله معهم إذا هو حاول أن يجعل من عقله أساسا لمعاملتهم ، و إذا كان الأصل في الحياة أن يشقى الإنسان بجهله لا بعقله ، فإن الحمقى من الناس يعكسون هذه القضية ، ويجعلون الإنسان يشقى بعقله لا بجهله .

ولعل هذه التجربة نفسها هي التي جعلت المتنبي يقول :

ذو العقل يشقى في النعيم بعقله وأخو الجهالة في الشقاوة ينعم

والعقل في ذاته ليس مصدرا للشقاء ، وإنما يرزأ الإنسان بعقله ، ويشقى به ، إذا اضطرته الظروف أن يعايش الأغرار والحمقى الذين لا يخضعون في حياتهم إلا لسلطان الحماقة والجهل .

ثم لعل هذه التجربة نفسها أيضا هي التي أوحت لأبي العلاء قوله :

ولما رأيت الجهل في الناس فاشيا تجاهلت حتى قيل إني جاهـــــل

والصياغة الشعرية في بيتي واصل متماسكة ، ليس فيها لفظة قلقة أو تعبير مضطرب ، ولكن التآلف واضح بين الألفاظ والمعاني مما يدل على تمرس واصل بقرض الشعر ، وإن كنا لم نصادف له سوى هذين البيتين .

---

(١) في معجم الأدباء : ج ١٩ ص ٢٤٧ أن واصلا كانت له « خطب وحكم من الكلام ومناظرات ورسائل وأخبار يطول ذكرها وله شعر أجاد فيه » ثم لم يذكر له سوى هذين البيتين .

والجاحظ أيضاً من شعراء المعتزلة الذين اهتزت نفوسهم تحت وطء التجارب ، وأفعمت مشاعرهم بأحداث الزمن ، فسجلوا بعض ما أوحت لهم به هذه التجارب من آراء فى الحياة والناس ، والجاحظ وإن كانت مقدرته الشعرية ـ كما أسلفنا ـ محدودة بالنسبة لمقدرته النثرية ، إلا أن الشاعر حينما تستغرق أحاسيسه فى موقف نفسى إزاء تجربة من التجارب ، فإن ذلك ينعكس على شعره صفاء وقوة ، إذ لاشىء يزرى بقيمة الشعر ، وينقص من جماله وروعته ، أكثر من أن تقسر عليه النفس ، أوحينما لا تدفعه عاطفة مخلصة أو إحساس صادق ، ولقد مر بنا نموذج من شعر الجاحظ فى مدح أحمد بن أبى دؤاد ، ورأينا كيف أن شعره حينذاك كان يتعثر قلقا واضطرابا ، وما ذلك ، إلا لأن نفسه لم تكن مفعمة بما ينقى شاعريته من أوشاب الافتعال والزيف .

ومن تجارب الجاحظ قوله :

أترجو أن تكون وأنت شيخ ... كما قد كنت أيام الشباب

لقد كذبتك نفسك ليس ثوب ... دريس كالجديد من الثياب[1]

فهذان البيتان على الرغم مما فيهما من بساطة فى التعبير الشعرى ، إلا أنهما يعبران – فى صدق – عن إحساس الشاعر بهذه التجربة الكبيرة،التى نحسها جميعا حينما ينتهى من حياتنا الربيع ، ويدهمها الخريف بضعفه وشيخوخته ؛ إنها تجربة الإحساس بالزمن ، حينما تضوى النفس تحت ظلام المشيب ، وتجتاحها أعاصير الوهن ، وتدرك أنه قد أدبر عنها وهج الحياة ، ولم يبق لها إلا الليل تعانى ظلامه وركوده .

والجاحظ فى إحساسه بهذه التجربة ، لا يتفلسف ولا يتعمق ، ولا يحتاج فى

---

(١) وفيات الأعيان : ج ٣ ص ١٤٣ .

تفسيره لذلك الإحساس إلا إلى ذلك المثل البسيط المحسوس ، وهو أن دريس الثياب لا يمكن أن يكون كجديدها ، بهاء ورواء وقوة ، وكذلك الشيخوخة بالنسبة إلى الشباب لا يمكن أن تكون كمثله بهاء ورواء وقوة .

وفى نطاق هذا الوعى بمشكلة العمر فى فترتى قوته وضعفه ، يمتد إحساس الجاحظ إلى تجربة أخرى ، هى تجربة الحياة والموت ، وإحساسه بهذه التجربة ، هو مضاعفة لإحساسه بالتجربة الأولى ؛ فإن الإحساس بالضعف الذى يعترى الإنسان فى آخر عمره ، بعد إحساسه الفياض بالقوة أيام الشباب ، يفضى إلى التفكير فى النهاية المحتومة التى لابد أن ينتهى إليها كل حى ، ألا وهى الموت .

يقول الجاحظ فى هذا :

وكان لنا أصـــدقاء مضوا تفانوا جميعا وما خلدوا

تساقوا جميعا كئوس المنون فمات الصديق ومات العدو[1]

فنحن هنا أيضا لا نحس عمقا فى الفكرة ، أو تأنقا فى الصياغة الشعرية ، ولكننا نلمس ببساطة هذا التعبير ، نحس مدى تمثل الشاعر لهذه المشكلة ، وانفعاله بها ، وإدراكه بأن ليس فى الحياة خلود .

ومن التجارب التى عاناها الجاحظ ، وأحسها بمرارة وقسوة ، تجربة الإنسان حينما ينتكس وضعه فى الحياة ، فيذل بعد عز ، وينسى بعد ذكر ، ويتقدم عليه التافهون الذين لا يستحقون التقديم ، وهو الذى طالما كان دائما فى المقدمة ، ولكن الدهر بصروفه وتقلباته ، لا يضع الأمور فى مواضعها ؛ بل يقلب الأوضاع ويعكس الأمور ، فيبرم المنقوض ، وينقض المبروم .

لئن قدمت قبلى رجال فطالما مشيت على رسلى فكنت المقدما

---

(١) وفيات الأعيان : ج ٣ ص ١٤٤ وانظر : سرح العيون . ص ١٦٣

ولكن هذا الدهر تأتى صروفه فتبرم منقوضا وتنقض مبرما[١]

لعل الجاحظ قد قال هذا الشعر فى أخريات أيامه ، حينما أحس بأنه سيختم حياته خاملا مغموراً ، يتقدم عليه الذين لا يتسامون إلى قمة فضله وعلمه ، ولكنها صروف الدهر ، التى تقدم المتأخرين وتؤخر المتقدمين . إن إحساس الجاحظ هنا بذاته إحساس عميق،يتمثل فى هذه الصورة الرائعة،التى تجسم هذا الإحساس،وتصوره أبدع تصوير ، حيث يقول :

لئن قدمت قبلى رجال فطالما مشيت على رسلى فكنت المقدما

أى أننى أمشى على مهل ، ولكن مع هذا فان أحداً لن يسبقنى ، وهذه صورة رائعة لتصوير الثقة بالنفس والشعور بالذات .

٦ — موضوعات جديدة فى شعر المعتزلة :

تلك الموضوعات التى سبق الحديث عنها فى شعر المعتزلة ، هى كلها أو معظمها من الموضوعات التقليدية ، التى عالجها المعتزلة كما عالجها غيرهم من الشعراء ، وكل ما هنالك أن خصائص الاعتزال — كمذهب له مبادؤه وله ثقافته — كانت تتمثل من حين إلى آخر فى استخدام بعض الأفكار أو المبادىء أو الألفاظ ، التى تعبر عن البيئة الخاصة لذلك المذهب ، ولم نر فيما عدا هذا الجانب ، ما يمكن أن يميز شعر المعتزلة عن شعر غيرهم فى تلك الموضوعات ، فطريقتهم فى الغزل أو المدح أو الهجاء مثلا ، لا تكاد تختلف عن الطريقة المألوفة لدى الشعراء من غير المعتزلة، إذا استثنينا من ذلك ما سبق أن أشرنا إليه من ميل شاعر كالنظام مثلا إلى الإغراب والتدقيق فى إبداع الصور والمعانى الشعرية ، وذلك لشدة اتصاله بالمذاهب الفلسفية التى

---

(١) وفيات الأعيان: ج ٣ ص ١٤٤ .

طبعته على التعمق والتغلغل ، وكذلك ما أشرنا إليه من اتجاه شعراء المعتزلة فى الفخر وجهة أخرى تخالف وجهة الشعراء ، وهى الفخر بمذهبهم لا بأمجادهم ومزاياهم الشخصية . ولكن هذا وحده ليس كافياً فى أن يجعل من شعر المعتزلة فى هذه الموضوعات — بصفة عامة — شيئاً له خصائص ومميزات، يمكن أن تطبعه بطابع مستقل يتميز به عن غيره .

أما شعر المعتزلة الذى يمكن أن نرى فيه سمات خاصة ، فهو الشعر الذى روى لبشر بن المعتمر ، وصفوان الأنصارى ، فإن هذا الشعر يعالج موضوعات جديدة لم يسبق أن عالجها الشعر العربى من قبل ، ولعل هذه الموضوعات هى أكثر اتصالا بمذهب المعتزلة .

(ا) شعر بشر بن المعتمر :

بشر بن المعتمر هو رأس معتزلة بغداد[١] وصاحب الصحيفة المشهورة التى أثبتها الجاحظ فى بيانه ،[٢] والتى يضع فيها بشر القواعد الأساسية لعلم البلاغة العربية[٣] . وهو شاعر من شعراء المعتزلة المشهورين ؛ بل لعله أكثر شعراء المعتزلة فى القرن الثالث إنتاجا ، وأنضجهم شعرا ،قال عنه الجاحظ : «لم أر أحدا أقوى على المخمس والمزدوج ما أقوى عليه بشر[٤] » وقال أيضا : وكان بشر أروى المعتزلة للشعر خاصة[٥] » .

ولبشر فى شعره سمة ربما كانت أدل على ثقافة المعتزلة وأكثر تمثيلا لخصائص مذهبهم ؛ فهو يضمن شعره كثيرا من الإشارات المذهبية ، ويستلهم الحكمة

(١) مقالات الإسلاميين . ج ٢ ص ٤٠٢

(٢) البيان والتبيين . ج ١ ص ١٤٩ .

(٣) سبق حديثنا عن هذه الصحيفة وما تضمنته من القوانين الأساسية لعلم البلاغة .

(٤) المنية والأمل . ص ٣٠

(٥) الحيوان . ج ٦ ص ٤٠٥

والموعظة من كل ما يعرض من عجائب وأسرار من عالم الحيوان ، الذى كان هو موضوع قصيدتيه الطويلتين اللتين أثبتهما له الجاحظ فى كتاب « الحيوان » واللتين يقول عنهما : « أول ما نبدأ — قبل ذكر الحشرات وأصناف الحيوان والوحش — بشِعْرَىْ بشر بن المعتمر ، فإن له فى هذا الباب قصيدتين قد جمع فيهما كثيراً من الغرائب والفرائد ، ونبه بهذا على وجوه كثيرة من الحكمة العجيبة والموعظة البليغة[1] » .

فهاتان القصيدتان ، تعالجان موضوعاً لم يسبق للشعر العربى أن عالجه ، ذلك الموضوع هو الحديث عن الحيوان وأنواعه وأجناسه وفضائله وأشكاله وحيله وعاداته وأخلاقه ، وما إلى ذلك من كل ما هو متصل بعالم الحيوان من معارف دقيقة عميقة ، تدل على ثقافة شاملة محيطة فى هذا الموضوع .

حقاً لقد عولج موضوع الحيوان قبل أن يتناوله الجاحظ فى كتابه ، وقبل أن يتناوله بشر فى شعره ، حيث شغل به علماء كثيرون من أمثال أبى حاتم السجستانى والأصمعى وأبى عبيدة والنضر بن شميل وأبى زياد الكلابى وأحمد ابن حاتم الباهلى ، وغير هؤلاء ممن ألفوا كتباً فى الأبل والشاء والطير والوحوش ولكن هذه الكتب « لم تؤلف للقصد العلمى الخالص ، وإنما أريد بها أن تكون باحثة فى اللغة أولا ، فهى بمثابة معجمات لغوية خاصة بما ألفت له ، فهى لا تبحث فى طبع الحيوان وخصائصه بحثا ، ولا تعنى بدقائقه وغرائزه وأحواله وعاده ، وإنما تجعل همها الأول والثانى هو اللغة[2] » ولكن الطريقة التى تناول بها الجاحظ وبشر علاج هذا الموضوع لم تكن بهذه المثابة ، وإنما هى تهدف إلى درس عالم الحيوان بكل ما يتعلق به دراسة شاملة واعية تقوم على دقة الملاحظة وعمق

(١) الحيوان . ج ٦ ص ٢٨٤ ومن هذه الصفحة تبدأ قصيدتا بشر .
(٢) تقديم كتاب الحيوان . للأستاذ عبد السلام هارون . ص ١٤

الثقافة ، وكثيراً ما كانت هذه الدراسة تقفهم على أسرار عجيبة يستلهمون منها الموعظة والعبرة والدلالة على عظمة الخالق وقدرته[1] .

إذن فبشر بن المعتمر هو أول من عالج موضوع الحيوان بالشعر ، كما أن الجاحظ هو أول من عالجه بالنثر بطريقة لا تقوم على مجرد الإحصاء اللغوى ، ولكنها تتناول الكلام عن الحيوانات والطيور وأنواعها وفصائلها وطبائعها وعاداتها وبيوتها وأخلاقها وكل ما هو متصل بها ، فى أسلوب علمى دقيق يغلب عليه فى كثير من الأحيان الطابع الأدبى .

والحق أن موضوع الحيوان ليس من الموضوعات التى تناسب الشعر ، لأن الشعر – كما هو مقرر – فن يعبر عن وجدان الشاعر وأحاسيسه إزاء تجربة إنسانية صادقة ، فهو يستلهم مضمونه من المواقف النفسية التى يعالجها الشاعر نحو هذه التجربة ، ويستلهم شكله أيضاً من الصور التى توحى بها فى مختلف حدودها وعناصرها ، ولذلك فإن شعر بشر فى ذلك الموضوع أشبه ما يكون بوثيقة منظومة ، تشتمل على كثير من المعارف الخاصة بعالم الحيوان ، ولذلك يمكن اعتبارها مرجعاً مهماً لمن يريد البحث فى هذا الموضوع ، وإن كان فى ثنايا شعره يلفت النظر إلى دقة الخلق وحكمته ، وموضع الدلالة فيه على عظمة الخالق وقدرته ، وهنا تفيض نفسه بعاطفة دينية مشبوبة ، وتتألق شاعريته بصفاء هذه العاطفة وقدسها ، وكأنه إنما يستعرض هذا الخلق الدقيق ، ويلفت الفكر إلى ما فيه من دقة وحكمة ، ليستوحى من هذا كله شيئاً واحداً ، هو إثبات خالق واحد عظيم، لا يشاركه فى خلقه شىء .

---

(١) انظر على سبيل المثال : الحيوان : ج ٢ ص ١٠٩ ، ج ٣ : ص ٢٩٩ ، ج ٤ : ص ٢١٠ .

استهل بشر قصيدته الأولى بقوله :

الناس دأبا فى طلاب الغنى ... وكلهم من شأنه الختر
كأذوب تنهشها . أذؤب ... لها عواء ولها زفر
تراهم فوضى وأيدى سبا ... كل له فى نفثه سحر
تبارك الله وسبحانه ... بين يديه النفع والضر
من خلقه فى رزقه كلهم ... الذِّيخُ وَالثَّيْتَلُ وَالغُفرُ[1]

فهو يستهل قصيدته بإشارة إلى طبيعة الناس وأخلاقهم ، وأنهم يجهدون ويدأبون فى طلب الغنى ، وهم فى سبيل ذلك يغدرون ، ويتناهشو ن، كما تتناهش الذئاب . وكأن الذى يجعل المال همه لا يعنيه سوى المال ، مهما كلفه ذلك من إهدار للقيم الإنسانية والأخلاق الفاضلة ؛ ثم يدخل بشر إلى موضوعه الأساسى[2] ولكنه لا ينسى أن يربط بينه وبين هذه البداية ، فيقرر أن الله سبحانه هو الذى ينفع وهو الذى يضر ، وأن رزقه موزع بين كافة خلقه حتى الحيوانات التى منها : الذيخ والثيتل والغفر .

ثم يستطرد فى ذكر الحيوانات وصفاتها وأحوالها فيقول :

وساكن الجو إذا ما علا ... فيه ومن مسكنه القفر
والصدع الأعصم فى شاهق ... وجأبة مسكنها الوعر[3]

(١) الحيوان : ج ٦ ص ٢٨٤ وما بعدها : والذيخ : ذكر الضباع : والثيتل : شبيه بالوعل . والغفر ولد الأرية والأرية واحدة الأورى وهى جماعة من إناث الأوعال.

(٢) موضوع القصيدة هو الحديث عن الحيوان ولكن الهدف الأساسى هو استخلاص العبرة التى تكمن وراءه والدلالة على عظمة الخالق وتفرده بالخلق .

(٣) الصدع : من الأوعال والظباء والحمر والإبل : الفتى الشاب القوى . والجأبه : الأتان الغليظة .

والحية الصماء في جحرها والتُّتفُل الرائغ والذر[١]

إلْقَةٌ تُرعِتِ رُبّاحها والسهل والنوفل والنضر[٢]

وهِقْلَة ترتاع من ظلها لها عِرار ولها زمر[٣]

تلتهم المرو على شهوة أحب شيء عندها الجمر[٤]

وضبة تأكل أولادها وعُتْرُفان بطنه صفر[٥]

يؤثِر بالطعم وتأذينه مُنجِّم ليس له فكر[٦]

إنه يعدد بعض أسماء الحيوانات والطيور، ويذكر شيئاً من صفاتها وأحوالها وخصائصها، ثم يستوحى من ذلك كله الحكمة البالغة، التى لا تستتر أمام العقل وكأنه — كما قلنا — إنما يذكر ما يذكر ويصف ما يصف من أحوال الحيوان، ليبرز أسرار العظمة الإلهية فى هذه المخلوقات فيقول بعد هذا الذى ذكره :

وكيف لا أعجب من عالم حُشْوتُه التّابِيس وَالدّغر[٧]

وحكمة يبصرها عاقل ليس له من دونها ستر

ثم يستطرد فى الحديث عن الحيوان وعجائبه، وهو يشير إلى مظاهر العظمة الإلهية فى إحكام هذا الخلق الدقيق العجيب فيقول :

جرادة تخرق متن الصفا وأبغث يصطاده صقر

---

(١) التتفل : الثعلب :

(٢) الإلقة بالكسر : القردة والرباح ذكرها، والمقصود هنا ولدها . والسهل : الغراب، والنوفل : البحر . والنضر : الذهب .

(٣) الهقلة : الفتية من النعام . والعرار : الصياح والزمر مثله .

(٤) المرو : حجر أبيض .

(٥) العترفان : الديك .

(٦) يؤثر بالطعم : يعنى يؤثر أنثاه على نفسه بالطعام .

(٧) التأبيس : الإغاظة والترويع والدغر : توثب المختلس ودفعه نفسه على المتاع ليختلسه .

سلاحه رمح فما عذره ؟ وقد عراه دونه الذعر

والدب والقرد إذا علما والفيل والكلبة واليعر[1]

يحجم عن فرط أعاجيبها ومن مدى غاياتها السحر

فكيف تستطيع الجرادة أن تخرق الحجارة ؟ وكيف يمكن للصقر أن يصطاد الأبغث، مع أن بدنه أقوى وأعظم من بدن الصقر ؟ وكيف أتيح للدب والقرد والفيل والكلبة والجدى أن تتعلم، فتأتى من الأعاجيب ما لا يأتى به السحر ؟ فكأنه يقول: أليس فى هذا الخلق من العجب ما يلهم الحكمة ؟ وهكذا يمضى بشر إلى ما يقرب من نهاية هذه القصيدة التى تبلغ ستين بيتاً، يتقصّى أنواع الحيوان والطير، ويتحدث عنها حديث خبير بكل ما يتصل بها من أمور؛ ثم يعن له فى الأبيات الأخيرة من القصيدة أن يتحدث بلا مناسبة عن فرقتى الإباضية والرافضة، ثم يهاجمها هجوماً عنيفاً وينسبها إلى مختلف الضلالات والشنع فيقول:

لست إباضياً غبياً ولا كرافضى غره الجَفْر[2]

كما يغر الآلُ فى سبسب سَفْراً فأودى عنده السفر[3]

كلاهما وسع فى جهل ما فعاله عندهما كفر

لسنا من الحشو الجفاة الأولى عابوا الذى عابوا ولم يدروا

إن غبت لم يسلمك من تهمة وإن رنا فلحظه شزر

---

(١) اليعر: الشاه أو الجدى كذا فى اللسان وفسرها الجاحظ بصغار الغنم.

(٢) الجفر: ولد الشاه إذا عظم واستكرش والمراد جلد الجفر حيث يقول الرافضة: إن الإمام كتب لهم فيه كل مايحتاجون إلى علمه وكل ما يكون إلى يوم القيامة (أنظر: تأويل مختلف الحديث ص ٨٥)

(٣) الآل: السراب. والسفر: جمع المسافرين. أودى: هلك.

يعرض إن سالمته مدبرا ... كأنما يلسبه الدَّبْرُ [1]

أبله خب ضغن قلبه ... له احتيال ... وله مكر

وانتحلوا جماعة باسمها ... وفارقوها فهم اليعر

وأهوج أعرج ذو لوثة ... ليس له رأى ولا قدر [2]

قد غره فى نفسه مثله ... وغرهم أيضاً كما غروا

لا تنجع الحكمة فيهم كما ... ينبو عن الجرولة القَطْرُ [3]

قلوبهم شتى فما منهمُ ... ثلاثة يجمعهم أمــــر

إلا الأذى أو بَهْت أهلِ التقى ... وأنهم أعينهم خُزْرُ [4]

أولئك الداء العضال الذى ... أعيا لديه الصاب والمَقْرُ [5]

حيلة من ليست له ... حيلة ... حسن عزاء النفس والصبر

إن بشر بن المعتمر كان يعتز بمذهبه وهو الاعتزال ، فقد كان ـ كما أشرنا ـ رأس معتزلة بغداد ، وقد كانت له فى المذهب آراء ونظريات انفرد بها [6] فهو لذلك يدافع عنه [7] ، ويقف فى وجه أعدائه وخصومه ، مفندا آراءهم مسفها عقائدهم ولعل هذه العاطفة هى التى جعلته يستطرد فى قصيدته التى هى نصٌّ فى الحديث عن عالم الحيوان والاستدلال بأسراره وعجائبه على عظمة الله وقدرته ، لعل هذه

---

(١) لسبه : لسعه : وفعله كنم وضرب . والدبر : النحل والزنابير .

(٢) اللوثة : الاسترخاء والحمق .

(٣) الجرولة : واحدة الجرول وهى الحجارة .

(٤) خزر : جمع أخزر وخزراء وهوالذى ينظر بمؤخر عينه، ويقال عدو أخزر العين: ينظر عن معارضة .

(٥) الصاب والمقر : نبتتان مران .

(٦) أنظر ذلك فى كتب الملل والعقائد مثل : الملل والنحل ، أصول الدين ، الانتصار ، مقالات الاسلاميين ، الفرق بين الفرق .

(٧) ذكرنا فيما سبق، شعره الذى يدافع فيه عن مذهب المعتزلة ويفتخر به .

العاطفة هي التي جعلة يستطرد من هذا الموضوع إلى الحديث عن أعداء المعتزلة ، فهو فى هذه الأبيات يهاجم فرقتى الإباضية والرافضة ، ويصمهم بالغرور والجهل والنفاق والحقد والخيانة ، وأنهم ليسوا أهل علم أوحكمة، وأنهم لا يجتمعون على الأذى والشر وتجريح أهل التقى ، فهم داء عضال ليس له دواء، وليس لاحتمالهم إلا الصبر وعزاء النفس .

ويبدو أن بشرا كان لاعتداده بمذهبه ، مولعا بمهاجمة الرافضة وغيرها من الفرق التى كانت تناوىء المعتزلة ولا تذهب مذهبها . يقول فى إحدى أراجيزه :

لسنا من الرافضة الغلاة ولا من المرجئة الجفاة

لا مفرطين بل نرى الصديقا مقـــدما والمرتضى الفاروقا

نبرأ من عمرو ومن معاويه[1]

فهو هنا يعلن براءته من الرافضة والمرجئة ، ويقرر رأى المعتزلة الذين لا يتطرفون تطرف الرافضة فيذهبون إلى تكفير الخليفتين أبى بكر وعمر ؛ ولا يقفون من الأحداث الجارية موقفا سلبيا كما فعل المرجئة الذين لم يقضوا بإيمان أو تفكير ، وإنما يرجئون الحكم إلى الله يوم القيامة ، ولكنهم يقفون موقفا وسطا قوامه الحق والعدل ؛ فلا يجورون فى الحكم على الخليفتين إذ لا جريرة لهما فيما حدث ، وإنما الجريرة كلها تقع على عاتق عمرو ومعاوية فى الخدعة التى قاما بتدبيرها يوم التحكيم .

وهذا البيتان يفسران — من ناحية دلالتهما على حقيقة مذهب المعتزلة والظروف التى نشأ فيها — ما ذهب إليه « هاملتون Hamilton من أن حركة الاعتزال بدأت فى نهاية القرن الأول ، كانعكاس أو رد فعل للتطرف المذهبي

(١) المنية والأمل : ص . ٣

للشيعة والخوارج من ناحية ، ثم للتراخى الذى وسم به موقف جماعة المرجئة من ناحية أخرى[1] .

والقصيدة الثانية : تعالج نفس الموضوع الذى عالجته القصيدة الأولى ؛ فهو يستطرد فيها متحدثا عن الحيوان والطير وأحوالها ، وكأنه يكمل بها القصيدة الأولى .

وهو فى هذه القصيدة أيضا ، لايفارق طريقته من جعل هذه المخلوقات الكثيرة الغريبة مجالا للنظر والتدبر فى أمر الخلق والخالق . يقول بعد أن تحدث عن بعض الوحوش والطيور والحشرات ، وذكر بعض أحوالها وصفاتها :

لو فكر العاقل فى نفسه   مدة هذا الخلق فى العمر

لم ير إلا عجبا شاملا   أو حجة تنقش فى الصخر

فكم ترى فى الخلق من آية   خفيّة الجسمان فى قعر

أبرزها الفكر على فكرة   يحار فيها وضح الفجر[2]

فهو يقول : لو تدبر العاقل فى نفسه أمر هذا الخلق ، لم ير فيه إلا عجبا ولم يستجل منه إلا حجة واضحة ثابتة كأنها منقوشة على صخر ؛ فكم فى هذا الخلق من آيات خفية ، لكن الإنسان بفكره وعقله يبرز هذه الآيات ويجليها ، بعد أن كانت خفية خفاء يحار فيه وضح الفجر ، وهنا يجول فى خاطره معنى العقل وأثره وقيمته فى تعمق أسرار الكون واستجلاء مواطن العبرة والعظة والتمييز بين الخير والشر فيقول :

لله در العقل من رائد   وصاحب فى العسر واليسر

(1) Hamilton, A. R. Mohammedanism. p. 99.

(٢) هذه القصيدة الثانية تبلغ سبعين بيتا وهى تبدأ من ص ٢٩١ من الجزء السادس من كتاب الحيوان .

وحاكم يقضى على غائب قضيته الشاهــــد للأمر
وإن شيئا بعض أفعاله أن يفصل الخير من الشر
بذى قوى قد خصه ربه بخالص التقديس والطهر[1]

ثم يستطر مرة ثانية فيذكر طائفة أخرى من الحيوانات والوحوش ، ومار كب فيها من طبائع غريبة ، وبعد أن ينفعل عقله ووجدانه بما يذكر ، ويحس مرة أخرى بقيمة العقل وفضله ، نراه يهجم على المقلدين الذين لا يحترمون عقولهم ، ولعله يقصد بهم أهل السنة الذين كانوا يعولون فى كل شىء على النص دون أن يكون لعقولهم دخل فى تقدير ما يصلون إليه من أحكام فيقول :

والعبد كالحر وإن ساءه والأبغث الأغثر كالصقر
لكنهم فى الدين أيدى سبا تفاوتوا فى الرأى والقدر
قد غمر التقليد أحلامهم فناصبوا القيَّاسَ ذا السبر
فافهم كلامى واصطبر ساعة فإنما النجح مع الصــبر
وانظر إلى الدنيا بعين امرىء يكره أن يجرى ولا يدرى

فهو ينعى فى هذة الأبيات على المقلدين الذين لا يطلقون عقولهم لتتدبر هذه الكائنات ، وتستلهم الدلالة على عظمه الخالق وقدرته ، وإنما هم يحبسون عقولهم ويشلون قدرتها بالتقليد ، ومن أجل هذا فقد ناصبوا العداء أهل القياس الذين يسبرون غور المسائل بعقولهم ، ولا يقفون عند حدود الظواهر لأن للعقل قوة على النفاذ وراء هذه الظواهر ، واستبطان ما يكن وراءها من أمور لا مقدرة على إبرازها إلا العقل :

فكم ترى فى الخلق من آية خفية الجسمان فى قمر

(١) مر شرح هذه الأبيات والتعليق عليها .

أبرزها الفكر على فكرة يحار فيها وضح الفجر

ثم ما أجمل قوله فى الدعوة إلى احترام العقل والتروى فى معالجة الأمور :

فافهم كلامى واصطبر ساعة فإنما النجح مع الصبر

وانظر إلى الدنيا بعين امرىء يكره أن يجرى ولا يدرى

ثم يستطرد بشر مرة ثالثة فى الحديث عن الحيوان وكشف غرائبه وعجائبه حتى ينتهى من هذه القصيدة الطويلة ، ولكنه قبل أن ينتهى منها يختمها ببيتين ينوه فيهما بعظمه الخالق وقدرته ، وأن هذا الخلق العجيب محتاج منا إلى الدأب والصبر على التفكير حتى نستكنه سره ، فيلهم عقولنا العظة والعبرة فيقول :

سبحان رب الخلق والأمر ومنشر الميت من القبر

فاصبر على التفكير فيما ترى ما أقرب الأجر من الوزر

هاتان هما قصيدتا بشر بن المعتمر اللتان عالج فيهما موضوعا لم يعالجه الشعر من قبل وهو موضوع الحيوان . وهذا الموضوع فى ذاته لا علاقة له بمذهب المعتزلة ، ولكنا قد رأينا أن الشاعر لم يقصر حديثه فى القصيدتين على مسائل الحيوان ؛ بل كان يتطرق إلى أمور تبرز لنا مذهب المعتزلة واضحاً .

فمن هذه الأمور الثقة بالعقل والاعتماد عليه فى معرفة الخالق عن طريق التدبر والنظر فى عجائب مخلوقاته ، وقد مر بنا مدى اعتزاز المعتزلة بالعقل وتمجيدهم له ، وكيف أن مذهبهم قد قام أساساً على النظر العقلى ؛ فبشر أحياناً يتحدث حديثاً مباشراً عن قيمة العقل وفضله ، وأنه هو القوة التى تفصل الأمور وتميز بين الخير والشر ، وأحياناً يهاجم المقلدين الذين يهملون شأن العقل ولا يجعلونه أساساً للنظر ، وكيف أنهم لذلك متفرقون فى دينهم متفاوتون فى آرائهم .

ومن هذه الأمور أيضاً مهاجمته لفرقتي الإباضية والرافضة ، وتفنيد آرائهم وتسفيه مذاهبهم ، وكيف أنهم موسومون بسوء الخلق وفساد العقيدة ، وفي هذا ما فيه من الاشادة بمذهبه وتعظيم شأنه .

والقصيدتان تدلان على ثقافة لغوية واسعة ، فقد رأينا كيف أن بشرا كان يستخدم الكلمات الغريبة في أسماء الطيور والحيوان وأوصافها مما أعطى للقصيدتين طابعاً لغوياً خاصاً .

ومعظم رجال المعتزلة كانوا على حظ من هذه الثقافة اللغوية الواسعة ، وقد اضطرهم إلى هذه الثقافة -- كما أشرنا إلى ذلك كثيرا — وضعهم كمدرسة فكرية لها مبادىء تدافع عنها ، وهذا الدفاع لم يكن بالسيف وإنما كان باللسان لذلك كان لا بد من تهيئة وسائل الدفاع تهيئة كاملة ، فأقبلوا على اللغة والأدب يعبون من بحورها عبا ، كما أقبلوا على الفلسفة والمنطق ليستخدموهما في عرض الحجج والبراهين ، وقد مر بنا في فصول سابقة إلى أي مدى كانت عناية المعتزلة بالثقافة في مختلف فروعها ومجالاتها .

والقصيدتان تدلان من ناحية أخرى على إحاطةواسعة شاملة بطبائع الحيوانات والطيور والحشرات وصفاتها وعاداتها وأحوالها وكل ما هو متعلق بها ، ويبدو أن المعتزلة كانوا يعتبرون النظر في عالم الحيوان،والبحث فيدقائقهوأسراره، والوقوف على طباعه وعاده، نوعا من البحوث الدينية التي تفضي إلى معرفة الخالق عن طريق الخلق ، وإلى الاستدلال بهذه العجائب على عظمة الصانع المبدع ؛ ولذلك فقد كلف الجاحظ بالدفاع عن هذا اللون من البحوث ونبه إلى أنه في ذاته غير مقصود ، وإنما يقصد لما يترتب عليه من إثارة الفكر وتوجيه العقل إلى مواطن القدرة الإلهية في إبداع هذه المخلوقات . يقول الجاحظ في هذا :

« فليس لقدر الكلب والديك في أنفسهما وأثمانهما ومناظرهما ومحلهما

من صدور العامة ، أسلفنا هذا الكلام وابتدأنا بهذا القول ، ولسنا نقف على أثمانهما من الفضة والذهب ، ولا أقدارهما عند الناس ، وإنما ننتظر فيما وضع الله عز وجل فيهما من الدلالة عليه وعلى إتقان صنعه وعلى عجيب تدبيره ، وعلى لطيف حكمته وفيما استخزنهما من عجائب المعارف ، وأودعهما من غوامض الإحساس ، وسخر لهما من عظام المنافع والمرافق ، ودل بهما على أن الذى ألبسهما ذلك ، التدبير وأودعهما تلك الحكم ، يحب أن يفكر فيهما ويعتبر بهما ويسبح الله عز وجل عندهما ، ففشى ظاهرهما بالبرهان ، وعم باطنهما بالحكم ، وهيج على النظر فيهما والاعتبار بهما ليعلم كل ذى عقل أنه لم يخلق الخلق سدى ، ولم يترك الصور هملا ، وليعلموا أن الله عز وجل لم يدع شيئاً غفلا غير موسوم ، ونثرا غير منظوم ، وسدى غير محفوظ ، وأنه لا يخطئه من عجيب تقديره ، ولا يعطله من حلى تدبيره ، ولا من زينة الحكم وجلال البرهان ؛ ثم عم ذلك بين الصؤابة[1] والفراشة إلى الأفلاك السبعة ، وما دونها من الأقاليم السبعة[2] » .

ثم يمضى الجاحظ فى عشر صفحات أخرى مبينا ما فى هذه الدراسة من حكم جيلة وفوائد عظيمة ، من حث على النظر وحض على التفكير ودعوة إلى التأمل ووسيلة إلى البرهان والدليل على وجود الخالق وقدرته وإحكام خلقه وصنعته ؛ لذلك فقد رأينا أن بشرا كان من حين إلى آخر يشير إلى مواطن الاتعاظ والاعتبار فى هذه المخلوقات ، مما يدل فعلا على أن البحث فيها كان لغاية سامية جليلة هى الوقوف على أسرار العظمة الإلهية .

وبشر ذو مقدرة شعرية تتجلى فى طول نفسه وامتداد فكره ودقة صياغته وإحكام وزنه وضبط قافيته ، ثم فى هذا الروح الشاعرى الذى كان

---

(١) الصؤابة : بيضة القملة أو البرغوث .

(٢) الحيوان : جـ ٢ ص ١٠٩ ، ١١٠ .

يبدو من حين إلى آخر من خلال قصيدتيه ،حينما يخلص من الحديث عن الحيوان إلى معنى آخر حكمى أو توجيهى، فما أجمل قوله فى هذين البيتين منوها بمكان الاعتبار فى الخلق : —

فكم ترى فى الخلق من آية خفية الجسمان فى قعر
أبرزها الفكر على فكرة يحار فيها وضح الفجر

وما أبدع فى هذين البيتين أيضا مشيدا بالعقل داعيا إلى احترامه : —

فافهم كلامى واصطبر ساعة فإنما النجح مع الصبر
وانظر إلى الدنيا بعين امرىء يكره أن يجرى ولا يدرى

وبعد : فإن بشر بن المعتمر شاعر مذهبى بمعنى الكلمة ، فهو لم يستخدم شعره إلا فى هذا المجال الخاص الذى يتصل بالنظر والاستدلال والدفاع عن العقل ومهاجمة المقلدين والوقوف فى وجه أعداء المعتزلة من الفرق ، وما إلى ذلك الأمور التى لا تتجاوز ذلك النطاق المذهبى .

روى ابن المرتضى أن بشر بن المعتمر قد ألف أرجوزة تقع فى أربعين ألف بيت رد فيها على المخالفين جميعا[1] . وهذه الرواية ــ إن صحت ــ تؤكد لنا أن بشرا كان شاعرا مذهبيا حقيقة ،لأن الذى ينفق جهدا لنظم أربعين ألف بيت من الشعر يرد فيها على المخالفين والمناوئين ، لهو إنسان منفعل بمذهبه مخلص له متفان فى سبيله ، ولو قد بقيت لنا هذه الأرجوزة الطويلة ،لأضافت إلى شعرنا العربى بابا ولقدمت لنا أكبر دليل على ما كان يبذله المعتزلة من جهد مخلص كبير فى سبيل الدفاع عن دينهم ومبادئهم .

---

(١) المنية والأمل : ص ٣٠ .

(ب) شعر صفوان الأنصارى : —

سبق أن تحدثنا عن قصيدة صفوان الأنصارى التى يصف فيها رجال المعتزلة ويصور حياتهم وجهادهم فى سبيل نصرة مبادئهم ، والدفاع عن دينهم ومعتقداتهم وهى قصيدة تعتبر من أروع ما روى للمعتزلة من شعر ؛ فهى تصدر عن عاطفة خاصة ، وروح مفعمة بالحب والولاء للمعتزلة ومذهبهم ؛ لذلك فهى نموذج للعمل الفنى حينما تتكامل عناصره النفسية ، فتتوفر له أسباب الروعة والجمال .

والآن سنعرض لقصيدة أخرى « لصفوان » ، قصيدة تمثل لنا روح للمعتزلة وثقافتهم ومنهجهم فى التدليل على وجود واحد أوحد ، ومقدرتهم على الإقناع وثبوتهم أمام الخصم بالحجة الدامغة والبرهان القوى . إن هذه القصيدة تشبه قصيدتى « بشر » من ناحية الهدف ، فإذا كان « بشر » قد استغل موضوع الحيوان ومعرفته بدقائقه فى التدليل على القدرة الإلهية بناء على التأمل والنظر العقلى ، فإن « صفوان » فى هذه القصيدة يستغل موضوعا آخر هو عالم الأرض ومعرفته بطبيعته ومكنوناته ، وما يوجد فى باطن الأرض وعلى سطحها من مخلوقات عجيبة ومعادن غريبة . كل شىء فيها يدل على وجود واحد فرد ، تفرد بالخلق وانفرد بالألوهية .

إن لهذه القصيدة قصة بطلها « بشار بن برد » فإنه حينما تزندق وهاجم المعتزلة وعلى رأسهم واصل بن عطاء ، ومال إلى مذهب الديصانية من المجوس الذين يذهبون إلى أن العالم يقوم على أصلين هما النور والظلمة[١] وأن النور هو مصدر الخير بأجناده ، والظلمة هى مصدر الشر بأجناده ، ثم جره هذا إلى أن يعذر إبليسا

---

(١) انظر الانتصار لأبى الحسين الخياط : ص ٣٠ ، ٣١

فى زعمه أن النار خير من الأرض [١] . حينئذ تصدى له « صفوان » بهذه القصيدة يفند له مذهبه الباطل ، ويثبت له بالدليل والبرهان أن الأرض خير من النار ، وأنها بما حمل فوق ظهرها ودفن فى باطنها من مخلوقات الله الكثيرة العجيبة ، لدليل واضح و برهان ساطع على القدرة الإلهية ، وأن ما فيها من تدبير ونفع وحكمة ،أوضح برهان على الواحد الفرد الذى لاشريك له فى خلقه أو ملكه .

فالقصيدة بهذا الاعتبار قصيدة مذهبية ، فهى تمثل روح المعتزلة وسلوكهم فى الرد على أصحاب الديانات الباطلة والمذاهب الفاسدة ، وأنهم فى هذا كانوا يعتمدون على الأدلة العقلية والبراهين المادية،تساعدهم على ذلك ثقافتهم الواسعة التى امتدت إلى كل شىء ، فقد رأينا فى قصيدتى « بشر » مدى ثقافته و إلمامه بعجائب الحيوان والطير والوحش وصفاتها وأحوالها ،مما ساعده على اتخاذ ذلك برهانا ساطعا على قدرة الله و إحكام صنعته و إبداع خلقه . وسنرى الآن أيضا مبلغ ثقافة « صفوان » وإلمامه بدقائق ذلك الموضوع الذى بنى عليه قصيدته وهو الأرض بعجائبها وغرائبها ، وما يتسع له ذلك من وجوه الدلالة على الإله الواحد الذى لا شريك له فى خلقه ولا مدبر معه فى ملكه ، وهذا هو قوام عقيدة التوحيد ، التى هى من أهم الأصول التى قام عليها مذهب الاعتزال . وحينما يصل صفوان بالدليل المادى إلى هذه النتيجة ، وهى أن لهذا الكون إلهاً واحداً يركز ذلك فى بيتين يجعلهما ختام ذلك ، فتلك هى الغاية الأساسية التى أراد الوصول إليها .

وفيما يلى سنثبت هذه القصيدة ، فهى نموذج لعقلية المعتزلة وثقافتهم ، ومدى قدرتهم على انتزاع الدليل بعد عرض للمقدمات المسلمة المحسوسة ، ثم هى من

---

(١) انظر : البيان والتبيين : ج ١ ص ٤٣

ناحية أخرى نموذج للمقدرة الشعرية التي تستطيع أن تضفي على ذلك الموضوع العقلي ظلال الفن ، فيتمخض عن هذه القصيدة الرائعة . يقول « صفوان »[1] :

زعمت بأن النار أكرم عنصراً	وفي الأرض تحيا بالحجارة والزند[2]
ويخلق في أرحامها وأرومها	أعاجيب لا تحصى بخط ولا عقد[3]
وفي القعر من لج البحار منافع	من اللؤلؤ المكنون والعنبر الوردي
كذلك سر الأرض في البحر كله	وفي الغيضة الغناء والجبل الصلد
ولا بد من أرض لكل مطير	وكل سبوح في الغمائر من جد[4]
كذاك وما ينساح في الأرض ماشيا	على بطنه مشى المجانب للقصد
ويسرى على جلد يقيم حزوزه	تعمج ماء السيل في صبب حرد[5]
وفي قلل الأجبال خلف مقطم	زبرجد أملاك الورى ساعة الحشد
وفي الحرة الرجلاء تلقى معادنا	لهن مغارات تبجس . . بالنقد[6]
من الذهب الإبريز والفضة التي	تروق وتصبى ذا القناعة والزهد
وكل فلز من نحـــاس وآنك	ومن زئبق حي ونوشادر يسدى[7]
وفيها زرانيخ ومكر ومرتك	ومن مرقشيشا غير كاب ولا مكدى[8]

(١) النص الكامل للقصيدة في البيان والتبين : جـ ١ ص ٤٤ وما بعدها .
(٢) الزند : العود الذي تقدح به النار .
(٣) الأروم : أصول الغايات .
(٤) الغمائر . المياه يعلو بعضها بعضا .
(٥) تعمج وتمعج . تلوى ، حرد . غير مستقيم في انحداره .
(٦) الحرة الرجلاء . الأرض الخشنة ذات الحجارة السود البركانية ، تبجس بالنقد . تنفجر بمعدني النقد وهما الذهب والفضة .
(٧) الفلز . نحاس أبيض تجعل منه القدور وقد يطلق على جواهر الأرض كلها .
(٨) المكر . طين أحمر يصبغ به ، أو هو المغره . والمرتك . الحجر المحرق .

وفيها ضروب القار والشب والنهى	وأصناف كبريت مطاولة الوقد[١]
ترى العرق منها فى المقاطع لائحا	كما قدت الحسناء حاشية البرد[٢]
ومن إثمد جون وكاس وفضة	ومن توتياء فى معادنه ... هندى[٣]
وفى كل أغوار البلاد معادن	وفى ظاهر البيداء من مستوى نجد
وكل يواقيت الأنام وحليهـــا	من الأرض والأحجار فاخرة المجد
وفيها مقام الخل والركن والصفا	ومستلم الحجاج من جنـــة الخلد
وفى صخرة الخضر التى عند حوتها	وفى الحجر المهمى لموسى على عمد[٤]
وفى الصخرة الصماء تصدع اية	لأم فصيل ذى رغاء وذى وجد[٥]
مفاخر للطين الذى كان أصلنا	ونحن بنوه غير شك ولا جحد
فذلك تدبير ونفـــع وحكمة	وأوضح برهان على الواحد الفرد

هكذا يعرض لنا « صفوان » فوائد الأرض ومنافعها ، ويتحدث عن مكنوناتها ودفائنها حديث عالم خبير ، حتى إذا انتهى من ذلك كله ، وملأ قلب سامعه وعقله بدقة تلك المخلوقات، قرر النتيجة التى أراد الوصول إليها، وهى أن الطين الذى هذه بعض مفاخره ، والذى خلقنا منه ، وكانت منه نشأتنا دون شك أو جحود ، إنما هو خير من النار ، وفى هذا إبطال لمذهب بشار الذى يرى أن النار أكرم عنصرا من الأرض، مشايعا بهذا المجوسية الذين يعبدون النار ، لأنهم يرونها أصل الخير

(١) القار . الزفت ، النهى : الزجاج
(٢) العرق : يعنى عروق المعادن فى الأرض
(٣) الإثمد الجون : الكحل الأسود : والكاس : الجير وأخلاطه
(٤) الحجر المهمى : الصخرة التى ضربها موسى بعصاه فهمت أى تفجرت بالماء
(٥) أى الصخرة التى خرجت منها ناقة ثمود يتبعها فصيلها فى رغاء وحنين

ومصدره فى ذلك العالم ، ثم ينتهى « صفوان » أيضا إلى تقرير نتيجة أهم وأسمى وهى أن هذا الذى ذكرنا ، لهو أوضح برهان على الواحد الفرد :

مفاخر للطين الذى كان أصلنا ... ونحن بنوه غير شك ولا جحد

فذلك تدبير ونفع وحكمة ... وأوضح برهان على الواحد الفرد

فهذان البيتان ، هما خلاصة ما أراد صفوان أن يصل إليه ؛ فنى البيت الأول يقرر أن الأرض التى هى الطين خير من النار وأكرم عنصرا . وفى البيت الثانى يقرر عقيدة التوحيد التى هى من أهم المبادىء التى قام عليها مذهب الاعتزال ، وبعد أن انتهى « صفوان » من مهمته ، وقرر لبشار ما أراد أن يقرره ، التفت إلى بشار يهجوه ، ويسفه أراءه وعقائده فى التناسخ وفى غيره ، ويسخر منه لهجائه للمعتزلة ، وتهجمه على الخلفاء فيقول :

أتجعل عمروا والنظامى واصلا ... كأتباع ديصان وهم قُمُش للد[1] ؟

وتفخر بالميلاء والعلج عاصم ... وتضحك من جيد الرئيس أبى جعد

وتحكى لدى الأقوام شنعة رأيه ... لتصرف أهواء النفوس إلى الرد ؟

وسميته الغزال فى الشعر مطنبا ... ومولاك عند الظلم قصته مردى[2]

فيا ابن حليف الطين واللؤم والعمى ... وأبعد خلق الله من طرق الرشد[3]

أتهجو أبا بكر وتخلع بعده ... عليا وتعزو كل ذاك إلى برد ؟

كأنك غضبان على الدين كله ... وطالب دخل لا يبيت على حقد[4]

رجعت إلى الأمصار من بعد واصل ... وكنت شريدا فى التهائم والنجد

---

(١) قمش المد : الذرات الصغيرة التافهة التى تتلاشى فى الماء ساعة المد .

(٢) يقول : إن مولاك ملاح لأن الملاحين إذا تظلموا رفعوا المدارى .

(٣) حليف الطين : يعنى أن بردا أبا بشار كان طيانا .

(٤) الدخل : الثأر

أتجعل ليلى الناعطية نحلة وكل عريق فى التناسخ والرد[١]

عليك بدعد والصدوف وفرتنى وحاضنتى كسف وزاملتى هند[٢]

تواثب أقمارا وأنت مشوه وأقرب خلق الله من شبه القرد ؟

« فصفوان » يستنكر على صاحبه هجومه على الخلفاء وتشنيعه على واصل ليصرف هوى النفوس عن مذهبه إلى المذاهب الفاسدة ؛ ثم يقول له : إذا كنت قد شنعت على واصل فى شعرك وسميته بالغزال ،فلا تنس أن مولاك كان ملاحا وأن أباك كان طيانا ، ثم يندد بمذهبه فى التناسخ، ويسخر منه سخرية لاذعة،فيقول أتزعم أن ليلى الناعطية لعقلها وتدبيرها تحمل روح نحلة ؟ عليك يا بشار بدعد وأخواتها من نساء الغالية،ولا تتطلع إلى هؤلاء السادة الذين تنكرت لهم وفضلت عليهم أتباع ديصان ،ثم يوجه إليه صفوان فى نهاية القصيدة تلك السخرية إذ يقول له :

تواثب أقمار وأنت مشوه وأقرب خلق الله من شبه القرد ؟

وهذا هو البيت الذى أوحى إلى حماد عجرد قوله فى بشار :

ويا أقبح من قرد إذا ما عمى القرد

ويقال أن بشارا لم يجزع من شىء قط جزعه من هذا البيت[٣] .

أن روح صفوان فى هذه القصيدة هى روح والحماس لمذهب المعتزلة . وطاقته الشعرية فيها واضحة إلى حد كبير ؛ فعلى الرغم من أن الموضوع الذى بنيت عليه

---

(١) ليلى الناعطية : امرأة من نساء الغالية كانت ذات عقل وتدبير وحرص شديد ؛ فهو يقول له : أتزعم يا بشار أن ليلى بعقلها وتدبيرها تحمل روح نحلة من طريق التناسخ ؟

(٢) دعد وأخواتها من نساء الغالية .

(٣) البيان والتبيين جـ ١ ص ٤٧ .

القصيدة هو أقرب ما يكون إلى الموضوعات العقلية، فإن صفوان قد خلع من عاطفته وروحه الشاعرة ما صبغه بهذه الصبغة الفنية .

والقصيدة — على أية حال — لا تخلو من تجربة شعورية قوامها انفعال الشاعر بمذهب المعتزلة و إيمانه به ، ثم ضغينته على هذا الإنسان الذى حارب هذا المذهب وشنع على رجاله وتنكر لهم بعد صداقته إياهم ؛ فمن خلال هاتين العاطفتين عاطفة الحب وعاطفة الضغينة ، نظم صفوان هذه القصيدة التى تعتبر هى الأخرى من أجود ما أثر عن المعتزلة من شعر .

تعقيب

هذه دراسة لشعر المعتزلة قامت على محاولة استخلاص الخصائص والمميزات التى يتسم بها فى ضوء نقدنا لبعض النماذج الشعرية التى أثرت عنهم فى مختلف فنون الشعر .

فما هى النتائج التى انتهت إليها هذه المحاولة ؟ وهل كان لشعر المعتزلة خصائص ومميزات يمكن أن تكون شعارا له وحده ؟

إن دراستنا لشعر المعتزلة قد انتهت بنا إلى طائفة من الحقائق الهامة يمكن إجمالها فيما يلى : —

١ — أن نثر المعتزلة كان أفسح مجالا للتعبير عن ثقافتهم ، وأكثر تمثيلا لخصائص مذهبهم من الشعر ، والسبب فى ذلك — كما سبق ذكره — هو أن ثقافة المعتزلة كانت فى معظم أمرها ثقافة عقلية ، وكان هدفهم الأساسى هو الدفاع عن دينهم ومبادئهم من خلال هذه الثقافة ، ولما كان النثر أرحب مجالا للقيام بهذه المهمة ، كان من الطبيعى أن تكون الخصائص المذهبية والثقافية فيه أوضح من الشعر .

٢ — أن شعر المعتزلة لم يكن بالكثرة التى كان بها نثرهم ، وأن معظم شعرائهم لم يبلغوا فى شعرهم إلى المستوى الذى بلغوا إليه من النثر ، ويمكن أن يقال فى تعليل هذه الظاهرة أيضا ما قيل آنفا من أن مهمة المعتزلة وطبيعة تكوينهم الثقافى ، كانت تؤهلهم للإجادة فى النثر والتوسع فى فنونه أكثر مما تؤهلهم لذلك بالنسبة إلى الشعر ، وذلك لأن للشعر مجالا خاصا هو التعبير عن التجارب النفسية والشعورية تعبيرا فنيا جميلا . ولما كان جل نشاط المعتزلة

الفكرى قائما على المناقشة والجدل والنظر فى الأدلة واستخدام الأقيسة المنطقية والبراهين العقلية ، وما إلى ذلك مما يناسب طبيعة الهدف الذى يرمون إليه ، وهو تقرير عقائدهم والدفاع عن دينهم، كان لخلوه من قيود الوزن والقافية أيسر للنهوض بهذه المهمة من الشعر .

٣ - أن الشعر الذى أثر عن المعتزلة كان ينقسم من ناحية موضوعاته إلى قسمين رئيسيين :

ا — قسم عالج فيه أصحابه معظم الموضوعات التقليدية المعروفة فى الشعر العربى من غزل ومدح وفخر وهجاء ، وهذا القسم كانت تبدو فيه من حين إلى آخر بعض التأثيرات المذهبية التى تتمثل فى استخدام بعض الألفاظ والأفكار الخاصة بمذهب المعتزلة ، كما رأينا ذلك عند النظام والصاحب بن عباد فى بعض شعرهما الذى كانت تنطبع عليه — أحيانا — خصائص تفكيرهم ؛ وفيما عدا هذا ، كان المعتزلة يلتزمون الطابع التقليدى فى أفكارهم وطرق تعبيرهم بحيث لانحس فى شعرهم هذا ما يمكن أن يميزه عن غيره ، إذا استثنينا من ذلك الفخر فإنهم — على ما رأينا — كانوا يفخرون بأنهم معتزلة ،لا بأنهم ذوو حسب ونسب ، كما كان يفعل غيرهم من الشعراء .

ب — القسم الثانى : تتصل موضوعاته اتصالا مباشرا بالاعتزال كمذهب ، ولعل هذ القسم ينحصر فيما أوردناه من شعر لبشر بن المعتمر وصفوان الأنصارى ؛ فقد رأينا أن هذا الشعر — ولا سيما شعر صفوان — كان يقوم على معالجة موضوعات مذهبية خالصة : فلم يقم على مدح أو غزل، وإنما قام على تقرير بعض القيم المذهبية التى تدل دلالة واضحة على طابع فكرى وعقيدى خاص . ثم إن البناء الداخلى لهذا الشعر من حيث الأفكار الجزئية التى يتكون منها المضمون الشعرى العام كان أدل على ثقافة المعتزلة التى كانت تعينهم على استخدام النظر العقلى للوصول

إلى النتائج التى يريدون تقريرها ، وقد تجلى لنا هذا الطابع بوضوح فى شعر كل من بشر وصفوان ، لذلك فإنه يمكن القول بأن هذا الشعر يمثل من ناحية الموضوع الانطباع المذهبى الكامل فى الإنتاج الأدبى .

٤ — لم يكن فى شعر المعتزلة — بصفة عامة — قيم شكلية جديدة يمكن ردها إلى التأثير المذهبى إذا استثنينا من ذلك بعض المصطلحات التى كان يستخدمها بعض الشعراء من حين إلى آخر ، وذلك كألفاظ : العلة والسبب والجوهر والعرض ، وما إليها من الألفاظ التى كنا نراها فى بعض تعبيرات الشعراء . وهذا بخلاف النثر ، الذى كان لهم فى تطويره أثر ملحوظ على النحو الذى بينا .

خاتمة البحث

قام هذا البحث على دراسة شاملة لأدب المعتزلة شعراً ونثراً . وكانت الغاية الأساسية التي نستهدفها من هذه الدراسة ،هي تحـديد الخصائص العامة التي يمكن أن يتميز بها هذا الأدب عن غيره ، والتي كانت في معظم أمرها انعكاساً لثقافتهم وبيئتهم الفـكرية التي كانت تضطرم بفنون الجدل وألوان المناقشة حول قضايا الدين ومذاهب الـكلام ، وإذا كان الأدب تعبيراً عن الحياة التي يعيشها الأديب وصدى لما يتردد في بيئته من أحداث ومشكلات ؛ فإن أدب المعتزلة كان صورة صادقة لحياتهم كمدرسة فـكرية قامت على أصول ثقافية مختلفة طبعتها بطابع عقلي خاص .

وإذا كانت الغاية الأساسية من هذا البحث — كما قلنا — هي دراسة أدب المعتزلة من خلال هذا التـكوين الخاص ، كان لابد لنا من معرفة الظروف الثقافية العامة والخاصة التي مهدت لقيام هذه العقلية الجديدة التي بدأ بظهورها ـ من غير شك ـ طور جديد في تاريخ العقلية الإسلامية .

لذلك فقد كان منهجنا للوصول إلى هذه الغاية ـ على الصورة التي أشرنا إليها في مقدمة هذا البحث ، وعلى نحو ما نرى من تتبع الخطوات التي مر بها ـ هو أن ندرس أولا الظروف السياسية والاجتماعية التي مهدت لقيام فرق دينية مختلفة لـكل فرقة منها وجهة دينية وسياسية خاصة ، وذلك حتى يمكننا أن ندرك الأسباب الطبيعية المباشرة التي أدت إلى ظهور المعتزلة كمذهب ديني ؛ ثم ندرس ثانياً الظروف الثقافية التي جعلت لهذا المذهب الديني سمات وشعارات فـكرية خاصة ، والتي كانت هي الأساس الذي ارتـكزت عليه هذه العقلية التي اختطت

لها فى تاريخ الفكر الإسلامى طريقاً جديداً متميز المعالم ؛ ثم ندرس ثالثاً المعتزلة من الناحية الفكرية والمذهبية ، وذلك حتى نحدد السمات الثقافية والتيارات الفكرية التى كانت انعكاسا لتلك الظروف التى أحاطت بالتكوين العقلى للمعتزلة ؛ فإذا ماشرعنا بعد ذلك فى دراسة أدب المعتزلة من خلال هذا التكوين العقلى ، كان لدينا الأساس الذى يحمل هذه الدراسة واضحة المعالم مسددة الخطا نحو الغاية الأساسية التى قامت من أجلها .

١ — ففى التمهيد تحدثنا عن الأسباب البعيدة والظروف المباشرة التى أحاطت بنشأة الفرق الإسلامية ، وبينا أن النزاع على الخلافة كان هو الصخرة التى تحطمت عليها وحدة المسلمين وتفرقت حولها كلمتهم ؛ فمنذ وفاة الرسول بدأت اتجاهات مختلفة تظهر وتتضارب حول هذه المشكلة ؛ فهناك اتجاه يؤيد الأنصار ، ويعلن أحقيتهم فى خلافة المسلمين بعد رسول الله ، واتجاه آخر يؤيد المهاجرين أو القرشيين ، ويعلن أنهم أحق بهذه الخلافة من غيرهم ؛ ثم اتجاه ثالث يدعو إلى آل البيت ، ويرى أن الخلافة فيهم دون غيرهم ، وهى ثابتة لهم بالنص والتعيين وكان لكل اتجاه من هذه الاتجاهات حجج وبراهين ، يؤيد بها وجهة النظر التى يدعو إليها ؛ ولم تكن مبايعة أبى بكر فى هذا الصراع وتحت هذه الظروف تعتبر انتصاراً مطلقا لنظرية المهاجرين أو القرشيين ، إذ كانت — على مايبدو — مسألة فردية خاصة بأبى بكر ثم عمر من بعده ، لما عرف به هذان الخليفتان من عدل ونزاهة ؛ إذ لم تلبث الأزمة بعد هذين الخليفتين أن احتدمت مرة أخرى ، وبدأت النظريات القديمة تعود إلى الأفق السياسى من جديد ، وكان هذا على أثر مبايعة عثمان بالخلافة ، حيث ثارت أحقاد الهاشميين القديمة على بنى أمية ، وحدثت فتن كبيرة انتهت بقتل عثمان ومبايعة على بالخلافة ، ولم يكن قتل عثمان ومبايعة على هما نهاية ذلك الصراع الذى استمر مدة خلافة عثمان بين بنى هاشم وبنى أمية ، ولكنهما كانا بداية صراع جديد ربما كان أشد خطراً وأعظم أثرا ، إنه الصراع الدامى

بين على ومعاوية ، ذلك الصراع الذى تمخض عن فتنة كبيرة ، أدت إلى انقسام المسلمين إلى قسمين كبيرين : قسم موال لمعاوية وهو الخوارج ، وقسم موال لعلى وهم الشيعة ، وكانت تلك الفتنة الكبيرة هى حادثة التحكيم .

و بين هذين القسمين أو هاتين الفرقتين المتباعدتين ،نشأت فرقة ثالثة معتدلة محافظة هى فرقة المرجئة التى كان ظهورها فى ذلك الحين حدا لتطرف كل من الشيعة والخوارج .

فى ظل هذه الظروف ، و بمساعدة بعض العوامل الاجتماعية التى فى مقدمتها تغير طبيعة الحياة فى البيئة الإسلامية فى السنوات الأخيرة من خلافة عثمان، نشأت ثلاث فرق كبيرة متميزة بأهدافها ومبادئها السياسية و الدينية، تلك المبادىء التى لم تسلم فى بعض جوانبها من التأثير الفارسى واليهودى، وبخاصة مبادىء غلاة الشيعة التى كانت فى معظم أمرها اقتباساً من آراء عبد الله بن سبأ ونظرياته .

وقد كان ظهور المعتزلة — كامتداد لتلك الحركة أو كرد فعل لتلك الظروف — ضرورة أدى إليها ذلك التطرف المذهبى الذى مثله كل من الخوارج والشيعة من جهة ، ثم لهذه السلبية المذهبية أيضا التى مثلها فريق المرجئة من جهة أخرى .

وقد كان لظهور هذه الفرق التى كانت تهدف كل منها إلى إقرار مبادئها والدفاع عن كيانها أثر كبير فى إنضاج الحياة الأدبيـة وازدهارها ، فلقـد كان اللسان والقلم هما الوسيلة الوحيدة لهذا الدفاع ؛ وإذا كان الأدب — كما تقدم ذلك — هو التعبير عن التجارب التى يعيشها الأديب وينفعل بها ، فإن كل فرقة من هذه الفرق قد تركت فى إنتاجها الأدبى كل مقوماتها الفكرية والوجدانية ، ومن هنا فقد تميزت مع ظهور الفرق الإسلامية شخصيات أدبية كان لـكل شخصية منها طابع مستقل هو خلاصة مبادئها وقيمها وأهدافها .

٢ — وفى الفصل الأول من الباب الأول حاولنا إبراز نقطة مهمة جوهرية هى تحديد الدور الذى قام به الموالى فى توجيه الحياة العربية من الناحيتين العلمية والأدبية ، ثم تحديد الأثر الذى تركته حركات الترجمة من الفارسية والهندية واليونانية فى الفكر الإسلامى ، وذلك حتى نبرز القاعدة الثقافية التى اعتمد عليها المعتزلة ، ونحدد التيارات الفكرية المختلفة التى أسهمت فى بناء تلك العقلية الكبيرة .

لذلك نقد تحدثنا فى هذا الفصل عن وسائل اتصال الأعاجم بالبيئة الإسلامية و بينا أن الإسلام كان هو الوسيلة الكبرى لذلك الاتصال ، فحينما انتصر المسلمون على ممالك الفرس والرومان انتشرت الدعوة الإسلامية فى بلادهم ، واتصلت حياة المسلمين اتصالا وثيقا بسكان هذه البلاد ،وهم ورثة الحضارات والمدنيات والثقافات ، وهنا وضعت البذور الأولى لذلك اللقاح الثقافى والاجتماعى الكبير الذى أخذت ثماره تنضج يوما بعد يوم ، ثم بينا روح الإسلام ومنهجه فى معاملة الذميين من سكان هذه البلاد وكيف استطاع بهذه الروح أن يضم إلى لوائه عددا كبيرا من هؤلاء الذميين الذين كانوا يدخلون فى الإسلام اعتزازا به وإيمانا بمبادئه وعدالة قوانينه ، والذين كانوا مفاتيح كنوز ثمينة تدفقت خيراتها على الحياة العقلية الإسلامية .

وفى هذا الفصل أيضا تحدثنا عن منزلة الأعاجم فى الدولة الإسلامية وبخاصة فى عهدى بنى أمية وبنى العباس ، وبينا كيف أن الأعاجم فى ظل الدولة الأموية لم يكونوا متمتعين بوضع اجتماعى وسياسى مناسب ، فقد كان ينظر إليهم على أنهم مسلمون من الدرجة الثانية ، وقد أشرنا إلى أن السبب فى ذلك يرجع إلى نزعات

التعصب التى كانت هى طابع الحياة الاجتماعية والسياسية فى ظل الحكم الأموى ثم شعورهم بعزة الفتح وحقدهم القديم على الفرس. أما بالنسبة للحكم العباسى، فقد كان الوضع يختلف تماما بحيث لقى الأعاجم – وبخاصة الفرس – فى ظل هذا الحكم نوعاً آخر من السلوك والمعاملة، فقد كانوا موضع تقدير ورعاية وحب من جانب الدولة بل لقد كانوا موضع ثقة كبيرة من الخلفاء الذين كانوا فى كثير من الأحيان يؤثرونهم ويقدمونهم على المواطنين العرب فى الوزارة وقيادة الجيش والمناصب الكبيرة، ولقد ظل وضع الأعاجم فى الدولة العباسية يزداد قوة ونفوذا يومابعد يوم، حتى كانوا فى وقت من الأوقات هم أصحاب السلطة الفعلية فى حكم البلاد وسياسة الدولة، وقد كان السبب فى ذلك، هو التقدير الخاص من قبل الخلفاء العباسيين لذلك المجهود الضخم الذى بذله الأعاجم – وبخاصة الفرس – فى التمهيد لقيام الحكم العباسى الذى كانوا يقصدون منه القضاء على نفوذ الأمويين، ومحاولة استعادة نفوذهم وسلطانهم فى ظل نظام جديد.

وفى هذا الفصل أيضا، تحدثنا عن حركات الترجمة من الفارسية والهندية واليونانية إلى اللغة العربية، وأبرزنا الأدوار الهامة التى مرت بها هذه الحركات، وبينا أهم الكتب التى ترجمت، ومن هم المترجمون الذين قاموا بهذه الترجمة وكيف قاموا بها، كما بينا أهم العوامل التى ساعدت على نجاح حركة الترجمة وازدهارها وأهم البيئات التى تمت فيها هذه التراجم، ثم بينا – تبعاً لذلك – أهم مظاهر التأثير الفارسى والهندى واليونانى فى الفكر الإسلامى من الناحيتين العلمية والأدبية؛ كما بينا أثر هذه الثقافات الجديدة التى انتشرت فى البيئة الإسلامية مع حركات الترجمة فى ظهور الزنادقة الذين ضعفوا عن الملاءمة بين هذه الثقافات وبين ثقافتهم القرآنية

الأصيلة ،فتردوا فى مهواة الزندقة ، وقد أشرنا إلى ذلك الدور الكبير الذى قام به المعتزلة فى مقاومة هؤلاء الزنادقة والوقوف فى وجههم بالدليل والبرهان ، لأن المعتزلة وحدهم هم الذين استطاعوا أن يلائموا بين هذين النوعين المتباعدين من الثقافة ،وأن يعرضوا قضايا دينهم فى صورة منطقية مقبولة لدى الأعاجم المثقفين .

٣ — وفى الفصل الثانى من الباب الأول ، تحدثنا عن المعتزلة وكيف نشأت مدرستهم فى هيأتها الرسمية المعروفة فى التاريخ،وفى هذه الفقرة،عرضنا لمناقشة الآراء المختلفة التى قيلت عن نشأة المعتزلة ؛ ثم تحدثنا عن الظروف الحقيقية التى باشرت هذه النشأة ، وعن أهم العوامل التى هيأت لظهور المعتزلة،وعن التيارات الفكرية والدينية التى تأثر بها مذهب الاعتزال ، وعن الأشخاص الحقيقيين الذين ارتبط بأسمائهم ذلك المذهب .

وقد انتهينا من دراستنا لهذه الفقرة إلى النتائج الآتية : —

(١) أن الاعتزال قد نشأ فى البصرة فى فترة تنحصر بين نهاية القرن الهجرى الأول وبداية القرن الثانى أى من سنة ٩٨ هـ أو ١٠٠ هـ إلى سنة ١١٠ هـ وهى السنة التى مات فيها الحسن البصرى أستاذ واصل .

(٢) أن حادثة انفصال واصل عن أستاذه كانت هى السبب المباشر الذى تكون بعده المذهب بشكل رسمى .

(٣) أن مذهب الاعتزال كان ـ فى كثير من مبادئه ـ متأثرا باللاهوت المسيحى واليهودى ، كما كان متأثرا باللاهوت الإيرانى واليونانى .

(٤) أن مذهب الاعتزال كان من ناحية أخرى ـ صدى الأحداث السياسية وللمشكلات الدينية التى كانت تشغل بال المسلمين فى ذلك الحين .

(٥) أن مذهب الاعتزال ـ بصفته التاريخية المعروفة ـ تكون برئاسة واصل ابن عطاء، أى أنه لم يرجع فى نشأته إلى فترة تاريخية متقدمة عن تلك الفترة التى أشرنا إليها ، ولم ينسب إلى أحد من قبل غير واصل . ثم تحدثنا بعد ذلك عن الأصول الأساسية الخمسة التى قام عليها مذهب الاعتزال وهى : التوحيد والعدل والوعد والوعيد والمنزلة بين المنزلتين والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، وعن أهمية كل أصل منها بالنسبة لمذهب الاعتزال .وعن علاقة هذه الأصول بالديانات الأخرى ،

ثم تحدثنا بعد ذلك عن تطور المعتزلة فى التاريخ وعن مكانتهم الإجتماعية والسياسية التى كانوا يحتلونها من حين إلى آخر ، وبينا كيف أن نفوذهم العقلى استطاع أن يمنحهم شيئاً من النفوذ السياسى . وبخاصة فى عهد المأمون والمعتصم والواثق ، حيث كان هؤلاء الخلفاء الثلاثة من أكبر أعوان المعتزلة وأنصارهم ، بل لقد كانت مبادىء المعتزلة فى عهدهم، تمثل السياسة الدينية الرسمية للبلاط العباسى ، ثم تحدثنا عن فترات الضعف والهزيمة التى تعرض لها المعتزلة ، وبخاصة بعد نكبتهم على يد المتوكل وظهور حزب الأشاعرة الذى كان ظهوره فى ذلك الحين ضربة قاسية وجهت إليهم ، كما تحدثنا عن حزب السنة وموقفه من المعتزلة ،وعن روح التشفى والانتقام التى بدرت منهم بعد أفول نجم المعتزلة ، ممثلة فى هذه الكتب التى ألفوها لتجريح المعتزلة والطعن على آرائهم ومبادئهم ، ثم فى شعر شعرائهم الذين مالبثوا أن انطلقوا يهجون المعتزلة ويندون بعدوانهم على أهل السنة وموقفهم من محنة خلق القرآن وتعذيب الأئمة . ثم تحدثنا بعد ذلك عن المعتزلة فى القرن الرابع ، وعن الصحوة

التى عادت إليهم فى ذلك القرن فى فترة وزارة الصاحب بن عباد لآل بويه ؛ فقد كان الصاحب قوة عظيمة للمعتزلة ، حمت ظهورهم آنذاك ، وأتاحت لهم أن يستعيدوا شيئاً من السلطان والقوة ، ولكن هذه الصحوة كانت أشبه بالصحوة التى تسبق الموت ؛ إذ ما لبث الصاحب يموت ، حتى انتكسوا مرة أخرى ، وتبددت قوتهم ومال نجمهم إلى الأفول ، وفى نهاية هذا الفصل تحدثنا عن أثر المعتزلة فى التفكير الإسلامى ، وعمق دورهم الكبير الذى قاموا به فى التوفيق والملاءمة بين الثقافة الإسلامية الواضحة والثقافة الهيلينية المعقدة ، وعن موقفهم من الزنادقة والمخالفين وأصحاب العقائد الفاسدة ، وكيف أن ثقافتهم العقلية قد ساعدتهم على الوقوف فى وجه هؤلاء وقفة قوية صامدة لا تضعف ولا تلين ، كما وجهتهم إلى احترام العقل وتمجيده ، وجعله أساساً لمعالجة القضايا الدينية والمذاهب الكلامية ، ومن هنا كان المعتزلة هم أول من وضع أسس النظر العقلى فى الأدلة والبراهين ، ثم تحدثنا بعد ذلك عن دور المعتزلة فى تأسيس مبادىء العلوم العربية التى تتصل بمعانى الكلام وأشكاله وترتيب أفكاره ، وفى مقدمة هذه العلوم علم البلاغة الذى كان للمعتزلة الفضل الأكبر فى وضع أسسه الأولى .

٤ — وفى الفصل الأول من الباب الثانى عن النثر عند المعتزلة ، وفى التمهيد لهذا الفصل ، أشرنا إلى الدور الذى قام به المعتزلة فى سبيل الدفاع عن دينهم ، وما تطلبه منهم ذلك من كتب ألفوها ومناظرات قاموا بها ، وأنه على الرغم من أن مصادر التاريخ العربى تحدثنا عن وفرة ما أنتجه المعتزلة من هذه الكتب وتلك المناظرات ، فإن الذى قد بقى منها بين أيدينا قليل جدا إذا قيس بتلك الكثرة التى تحدثنا عنها تلك المصادر ، وقد أشرنا إلى الأسباب التى من أجلها تعرضت كتب المعتزلة للضياع ، والتى من أهمها عدوان أهل السنة الذين كانوا يحرصون

أشد الحرص على ألا يبقى لآراء المعتزلة ولا لكتبهم التي رددت فيها هذه الآراء أى أثر. وبعد ذلك تحدثنا عما نعنيه بأدب المعتزلة بصفة عامة ، وبينا أن الذى نعنيه هو كل نتاج تمثلت فيه عناصر فكرهم واتضحت فيه معالم ثقافتهم ، وفى ضوء هذا تحدثنا عن الخطابة عند المعتزلة ،وأشرنا إلى الدور الذى قام به بشر بن المعتمر فى وضع الأسس النفسية والبيانية للخطابة العربية ، ودرسنا خطبتين لواصل بن عطاء وهما الخطبتان الوحيدتان اللتان عثرنا عليهما من خطب المعتزلة وذلك على الرغم عما هو مدون عن وفرة خطبهم وشدة عارضتهم . ثم تحدثنا عن الأدب الدينى عند المعتزلة ،وهو الأدب الذى يتمثل فى عظاتهم الدينية والأخلاقية ،والذى يعطى لنا صورة واضحة عن تكوينهم الخلقى والنفسى ، كما تحدثنا عن الجدل فى نثر المعتزلة ، وبينا أن هذا هو المجال الكبير الذى تتضح فيه خصائص أدب المعتزلة فهو يمثل طبيعة عقليتهم ويعكس آثار ثقافتهم ،ثم عرضنا نماذج مختلفة من مواقف المعتزلة فى الجدل فى مختلف المجالات ، وقد أبرزنا فى هذه النماذج أهم الخصائص والمميزات التى اتسم بها هذا اللون من نثر المعتزلة . ثم تحدثنا عن موقف المعتزلة من فنون النثر المختلفة ، وذكرنا أنهم قد عالجوا فى نثرهم كافة الموضوعات التقليدية المعروفة ، ولكنهم كانوا فى ذلك متأثرين بطريقتهم ومنهجهم الخاص الذى يتسم بخصوبة المعانى وجدة الأفكار وشيوع الألفاظ والتعابير الفلسفية والميل إلى استخدام المنهج البرهانى ، وتحدثنا كذلك عن بعض الموضوعات الجديدة فى نثر المعتزلة ، وهى موضوعات لم تسبق معالجتها فى النثر العربى من قبل ، وقد كانت هذه الموضوعات أثرا من آثار ثقافتهم التى طبعت تفكيرهم بطابع خاص يتسم بالعمق والتأمل ودقة الملاحظة فى مشاهد الكون ومظاهره .

وقد ختمنا هذا الفصل بحديثنا عن بعض الظواهر الجديدة فى نثر المعتزلة وهى مقدرتهم على التعبير عن الموضوعات العلمية بالأسلوب الأدبى ؛ ثم نزعتهم

التهكمية الساخرة التى كانت انعكاساً لإحساسهم بالسمو العقلى، ثم ميلهم إلى إشاعة روح المرح والدعابة فى ثنايا كلامهم ؛ ثم بينا مدى ارتباط هذه الظواهر بثقافة المعتزلة ونزعاتهم الفكرية والأخلاقية . وقد ذيلنا هذا الفصل بتعقيب ضمناه أهم نتيجة وصلنا إليها فيه ، وهى أن المعتزلة قد استطاعوا بثقافتهم التى قامت على أربعة أصول ثقافية مختلفة ،أن يطوروا النثر العربى من ناحية شكله ومن ناحية مضمونه ، وأن يضيفوا إليه سمات وظواهر جديدة ، لم يكن لها أن توجد فى النثر العربى لو لم يكن وراءها ثقافة كثقافة المعتزلة وعقلية كعقليتهم .

٥ — وفى الفصل الأخير من هذا البحث ، تحدثنا عن الشعر عند المعتزلة ، وبينا أن شعرهم لم يكن بالمثابة التى كان عليها نثرهم من حيث تمثيله لخصائص ثقافتهم وتحمله لتأثيرات مذهبهم ، و بينا أن تكوين المعتزلة من الناحية الثقافية ،كان يهيؤهم لمجال النثر أكثر مما يهيؤهم لمجال الشعر ؛ ولذلك فقد نبغوا فى النثر ، بدرجة لايدنو إليها نبوغهم فى الشعر ، ولذلك أيضا كان شعرهم من ناحية الكم أقل من نثرهم . ثم تحدثنا بعد ذلك عن موضوعات الشعر التقليدية عند المعتزلة كالغزل والمدح والفخر والهجاء ، وبينا أن طريقتهم فى علاج هذه الموضوعات لم تكن تختلف كثيرا من ناحية الشكل أو المضمون عن الطريقة العادية المألوفة لدى عامة الشعراء ، إذا نحن استثنينا من ذلك بعض النماذج التى كان يتضح فيها التأثير المذهبى من ناحية الألفاظ والأفكار ، وذلك كالنماذج التى سقناها للنظام والصاحب بن عباد ، ثم تحدثنا عن فنون مختلفة من شعر المعتزلة ،وذلك كحديثهم عن فضل العلم وفضل العقل والحكمة المستمدة من واقع التجربة الإنسانية الصادقة، وفى هذا المجال ، وجدنا أن شخصية المعتزلة أكثر وضوحا حيث كانوا يعالجون فى ذلك الشعر قيمهم الخاصة التى آمنوا بها ، وهى الدفاع عن العلم والدفاع عن العقل ؛ فالمعتزلة علماء وجدوا أن عزة حياتهم فى العلم وفى العقل ،ولذلك فقد اعتزوا

بهما ودافعوا عنهما ، وقد لاحظنا أن شعر المعتزلة فى هذا المجال كان أصدق عاطفة وأعمق تأثيرا وأكثر دلالة على شاعريتهم ، لأنهم — إذ ذاك — كانوا يصدرون عن حس صادق وعاطفة نقية مخلصة .

وفى نهاية هذا الفصل تحدثنا عن الموضوعات الجديدة فى شعر المعتزلة وهى الموضوعات التى لم يسبق معالجتها فى الشعر العربى من قبل والتى تدل دلالة واضحة على شخصية المعتزلة وعلى مقوماتهم الفكرية والثقافية ، وقد درسنا هذه الموضوعات عند شاعرين من شعراء المعتزلة الكبار ، هما صفوان الأنصارى وبشر ابن المعتمر ، وبينا مدى اتصال ذلك الشعر بمذهب المعتزلة ، ومدى وضوح التأثيرات المذهبية فيه .

وقد ذيلنا هذا الفصل أيضا بتعقيب ضمناه أهم النتائج التى وصلنا إليها من دراسته .

أهم نتائج البحث :

بعد هذا العرض الموجز لأهم النقاط التى عالجها هذا البحث ، نستطيع أن نجمل أهم النتائج التى انتهينا إليها فيما يلى :

١ — أن مذهب الاعتزال ، كان فى كثير من أصوله الأساسية ومبادئه الفرعية متأثرا بتيارات فكرية مختلفة ، تتميز فيها عناصر اللاهوت المسيحى واليهودى واليونانى والفارسى ، وإن كان المعتزلة دائما يستوحون تأملاتهم الدينية وفلسفتهم العقدية من أصول ثقافتهم الإسلامية .

٢ — أن المعتزلة كانوا أول دعاة فى الإسلام إلى منهج النظر العقلى ، وأول من قام بتطبيق هذا المنهج فى الدفاع عن الدين والوقوف فى وجه أعدائه ،

وأنهم القوة التى استطاعت أن تلائم بين الثقافة العقلية التى فى الفلسفة مقدمتها والمنطق .

٣ — أن المعتزلة كانوا أول من وضع أسس كثير من العلوم العربية التى فى مقدمتها البلاغة وعلم البحث والمناظرة .

٤ — أن ثقافة المعتزلة الواسعة الغزيرة قد منحتهم طاقة فكرية وأدبية كبيرة استطاعوا بها أن يطوروا النثر العربى تطويرا ضخما من ناحية شكله ومن ناحية مضمونه على نحو ما بينا تفصيل ذلك .

٥ — أن أهم الخصائص الجديدة فى نثر المعتزلة كانت أثرا مباشرا لثقافتهم ولاستعدادهم العقلى الخاص الذى هيأتهم له بيئتهم التى كانت تقوم على الحجاج والمناظرة ، ثم لهذه المهمة التى كرسوا جهدهم لها ،وهى الدفاع عن الدين وتقرير عقيدة التوحيد بالأدلة العقلية والبراهين المنطقية .

٦ — أن شعر المعتزلة بصفة عامة لم يرتفع كثرة وإجادة إلى الدرجة التى ارتفع إليها نثرهم ، ولم يكن ذلك الشعر ممثلا لخصائص مذهبهم وثقافتهم بنفس الدرجة التى رأيناها فى النثر .

وبعـــد :

فهذه أهم النتائج التى انتهينا إليها من دراسة ذلك الموضوع ، ولسنا نزعم أن هذه النتائج ، هى آخر ما يمكن أن يقال فى درس موضوع كهذا ، وإن كنا نزعم بأنها النتائج الضرورية التى يمكن أن ينتهى إليها بحث استخدم كافة الوسائل المتاحة له حتى الآن من مصادر ومراجع . ونحن نأمل أن يتسع لمستقبل الكشف إمكانيات ووسائل أخرى ربما تضيف نتائج أهم .

مراجع البحث

مرتبة حسب حروف الهجاء

أولا : المراجع العربية :

(١) الإبانة فى أصول الديانة . لأبى الحسن الأشعرى ـ الطبعة الأولى ـ حيدر أباد .

(٢) إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية الفلسفية . تأليف : دكتور محمد عبد الهادى أبو ريده .طبع القاهرة سنة ١٩٣٠.

(٣) أحسن التقاسيم فى معرفة الأقاليم ـ لشمس الدين المقدسى ـ طبع ليدن سنة ١٩٠٦

(٤) أدب الجاحظ ـ حسن السندوبى ـ طبع القاهرة سنة ١٩٣١

(٥) أدب الخوارج فى العصر الأموى ـ دكتورة سهير القلماوى ـ طبع القاهرة سنة ١٩٤٥

(٦) الأغانى لأبى الفرج الأصبهانى .طبع القاهرة سنة ١٣٢٣ هـ

(٧) الاقتصاد فى الاعتقاد ـ لأبى حامد الغزالى ـ طبع القاهرة سنة ١٩٠٩

(٨) أمالى المرتضى ـ للسيد المرتضى طبع القاهرة الطبعة الأولى سنة ١٩٠٧

(٩) الامبراطورية البيزنطية : تأليف : نورمان بينز .ترجمة دكتور حسين مؤنس . وآخر طبع القاهرة سنة ١٩٥٠

(١٠) الامبراطورية البيزنطية والدولة الإسلامية ـ للدكتور إبراهيم العدوى ـ طبع القاهرة ١٩٥١

(١١) أمراء البيان ـ محمد كرد على ـ طبع القاهرة سنة ١٩٣٧

(١٢) الانتصار ـ لأبى الحسين الخياط ـ طبع القاهرة سنة ١٩٢٥

(١٣) أنساب السمعانى ـ نسخة مكتبة كلية دار العلوم

(١٤) إيران فى عهد الساسانيين تأليف ـ كريستنسن ـ وترجمة يحيى الخشاب طبع القاهرة سنة ١٩٥٧

(١٥) البخلاء للجاحظ. طبع دار الكتب المصرية بالقاهرة ج ١ سنة ١٩٣٩ ج ٢ سنة ١٩٤٠

(١٦) البخلاء للجاحظ .تحقيق طه الحاجرى طبع القاهرة سنة ١٩٤٨

(١٧) بغية الوعاة فى طبقات اللغويين والنحاة ـ جلال الدين السيوطى ـ طبع القاهرة سنة ١٣٢٦ هـ

(١٨) البيان والتبيين للجاحظ وتحقيق السندوبى ـ طبع القاهرة الطبعة الثالثة سنة ١٩٤٧

(١٩) التاج فى أخلاق الملوك للجاحظ ـ تحقيق أحمد زكى ـ طبع القاهرة الطبعة الأولى ١٩١٤

(٢٠) التاريخ أبى الفدا طبع القسطنطينية سنة ١٢٨٦ هـ

(٢١) تاريخ الأمم الإسلامية ـ للخضرى ـ طبع القاهرة الطبعة الخامسة سنة ١٢٨٦ هـ

(٢٢) تاريخ الأمم والملوك ـ للطبرى ـ طبع المطبعة الحسينية بالقاهرة بدون تاريخ

(٢٣) تاريخ بغداد ـ لأبى بكر أحمد بن الخطيب البغدادى ـ طبع القاهرة سنة ١٩٣١

(٢٤) تاريخ الجهمية والمعتزلة ـ لجمال الدين القاسمى ـ طبع القاهرة سنة ١٣٣١هـ

(٢٥) تاريخ الشعوب الإسلامية ـ كارل بروكلمان ـ ترجمة نبيه أمين فارس ومنير البعلبكى الطبعة الثانية بيروت سنة ١٩٥٣

(٢٦) تاريخ الفتح الإسلامى ـ محمد فخر الدين ـ طبع مطبعة العلوم بالقاهرة بدون تاريخ

(٢٧) تاريخ الفلسفة فى الإسلام ـ دى بور ـ ترجمة محمد عبد الهادى أبو ريده طبع القاهرة سنة ١٩٣٨

(٢٨) تاريخ الكامل ـ لابن الأثير الجزرى ـ طبع القاهرة بدون تاريخ

(٢٩) تاريخ اليعقوبى ـ لأحمد بن جعفر اليعقوبى ـ طبع ليدن ١٨٨٤

(٣٠) تراث فارس . فصول كتبها طائفة من المستشرقين، وعربها طائفة من أساتذة جامعة القاهرة — القاهرة سنة ١٩٥٩

(٣١) التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية . ترجمة عبد الرحمن بدوى طبع القاهرة سنة ١٩٤٠

(٣٢) التصوف الإسلامى فى الأدب والأخلاق ـ زكى مبارك ـ القاهرة سنة ١٩٣٨

(٣٣) تفسير الطبرى طبع القاهرة ١٣٢٤ هـ

(٣٤) تقديم كتاب الحيوان للجاحظ ـ عبد السلام هارون ـ طبع القاهرة سنة ١٩٤٤

(٣٥) تمهيد لتاريخ الفلسفة — مصطفى عبد الرازق — طبع القاهرة سنة ١٩٤٤

(٣٦) التنبيه والإشراف ـ المسعودى ـ طبع القاهرة سنة ١٩٣٨

(٣٧) الجاحظ معلم العقل والأدب ـ شفيق جبرى ـ طبع القاهرة سنة ١٩٤٨

(٣٨) جمهورية أفلاطون . ترجمة حنا خباز . القاهرة سنة ١٩٢٩

(٣٩) الحضارة الإسلامية فى القرن الرابع الهجرى ـ تأليف آدم متز ـ ترجمة ـ محمد عبد الهادى أبو ريدة ـ طبع القاهرة سنة ١٩٤٠

(٤٠) الحضارة الإسلامية ومدى تأثرها بالمؤثرات الأجنبية : تأليف فون كريمر . وتعريب مصطفى بدر . القاهرة ١٩٤٧

(٤١) الحياة الروحية فى الإسلام — محمد مصطفى حلمى — القاهرة سنة ١٩٤٥

(٤٢) الحيوان للجاحظ — تحقيق عبد السلام هارون — طبع القاهرة سنة ١٩٤٥

(٤٣) الخطط المقريزية ـ لتقى الدين أحمد بن على المقريزى ـ طبع القاهرة سنة ١٣٢٦ هـ

(٤٤) ديوان أبى العتاهية : نسخة مكتبة دار العلوم

(٤٥) ديوان أبى نواس ـ طبع القاهرة سنة ١٣٢٢ هـ

(٤٦) رسائل الخوارزمى ـ لأبى بكر الخوارزمى ـ طبع القاهرة سنة ١٣١٣ هـ

(٤٧) زرادشت الحكيم ـ حامد عبد القادر سنة ١٩٥٦

(٤٨) زهر الآداب ـ للحصرى ـ طبع القاهرة سنة ١٩٢٥ .

(٤٩) سرح العيون شرح رسالة ابن زيدون ـ لابن نباتة المصرى ـ طبع القاهرة سنة ١٢٧٨ هـ .

(٥٠) سيرة النبي لأبي محمد عبد الملك بن هشام . تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد . مطبعة حجازى بالقاهرة .

(٥١) شذرات الذهب فى أخبار من ذهب ـ لأبى الفرج بن العماد الحنبلى طبع القاهرة سنة ١٣٥٠ هـ .

(٥٢) شرح نهج البلاغة لابن أبى الحديد . مطبعة مصطفى الحلبي بالقاهرة بدون تاريخ .

(٥٣) الضحك ـ تأليف هنرى برجسون ـ ترجمة سامى الدروبى وآخر . طبع القاهرة سنة ١٩٤٨ .

(٥٤) ضحى الإسلام ـ أحمد أمين ـ طبع القاهرة سنة ١٩٤٣ .

(٥٥) طبقات الحيوان الكبرى ـ لكمال الدين الدميرى ـ طبع القاهرة سنة ١٩٠٦ .

(٥٦) طبقات الشافعية الكبرى ـ لتاج الدين السبكى ـ الطبعة الأولى . المطبعة الحسينية بالقاهرة . بدون تاريخ .

(٥٧) عصر المأمون ـ أحمد فريد رفاعى ـ طبع القاهرة الطبعة الثانية سنة ١٩٢٧

(٥٨) العقائد النسفية ـ للإمام عمر النسفى ـ طبع القاهرة سنة ١٩٠١

(٥٩) العقد الفريد ـ ابن عبده ربه ـ طبع القاهرة سنة ١٩٤٠

(٦٠) العقيدة والشريعة فى الإسلام ـ تأليف إجناس جولدتسهير ـ ترجمة ـ على حسن عبد القادر وآخرين طبع القاهرة الطبعة الأولى سنة ١٩٤٦

(٦١) علم الأخلاق — لأرسطاطاليس — ترجمة أحمد لطفى السيد القاهرة سنة ١٩٢٤

(٦٢) عيون الأخبار ـ ابن قتيبة ـ طبع القاهرة سنة ١٩٢٨

(٦٣) عيون التواريخ ـ لابن شاكر ـ مخطوطة دار الكتب المصرية

(٦٤) الفتنة الكبرى ـ طه حسين ـ طبع القاهرة سنة ١٩٤٧

(٦٥) فتوح البلدان ـ البلاذرى ـ طبع القاهرة ـ الطبعة الأولى سنة ١٩٠١

(٦٦) فجر الإسلام ـ أحمد أمين ـ طبع القاهرة ١٩٤٥

(٦٧) الفرق بين الفرق ـ لأبى منصور البغدادى ـ طبع القاهرة سنة ١٩١٠

(٦٨) الفصل فى الملل والأهواء والنحل ـ لابن حزم الظاهرى ـ طبع القاهرة سنة ١٣١٧

(٦٩) الفهرست ـ لابن النديم ـ طبع ليبزج سنة ١٨٧١

(٧٠) فى النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام ـ محمود قاسم ـ طبع القاهرة الطبعة الثانية سنة ١٩٥٤

(٧١) الكامل فى اللغة والأدب ـ للمبرد ـ طبع القاهرة سنة ١٣٦٥ هـ

(٧٢) لسان الميزان ـ لابن حجر العسقلانى ـ طبع حيدر أباد سنة ١٣٣١ هـ

(٧٣) مجموعة رسائل الجاحظ ـ طبع القاهرة سنة ١٣٢٤ هـ

(٧٤) مجموع رسائل الجاحظ ـ نشر باول كرواس ومحمد طه الحاجرى ـ طبع القاهرة ١٩٤٣

(٧٥) محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء — لأبى القاسم الأصبهانى طبع القاهرة سنة ١٢٨٧ هـ

(٧٦) مختصر تاريخ الشيعة ـ أحمد عارف الزين ـ مطبعة العرفان بصيدا سنة ١٩١٤

(٧٧) مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة ـ لابن قيم الجوزية ـ مكة المكرمة سنة ١٩٢٩

(٧٨) مرآة الزمان ـ المجلد الثالث الجزء العاشر ـ تصوير دار الكتب المصرية

(٧٩) مروج الذهب ـ المسعودى ـ طبع القاهرة سنة ١٣٤٦ هـ

(٨٠) المستصفى من علم الأصول ـ لحجة الإسلام الغزالى ـ طبع القاهرة سنة ١٣٢٢ هـ

(٨١) المسرحية ـ عمر الدسوقى ـ القاهرة سنة ١٩٥٤

(٨٢) مسند ابن حنبل ـ الإمام أحمد بن حنبل ـ طبع القاهرة ١٨٩٥

(٨٣) المعارف ـ لابن قتيبة ـ طبع القاهرة ١٣٠٠ هـ

(٨٤) المعتزلة ـ زهدى حسن جاد الله ـ طبع القاهرة سنة ١٩٤٧

(٨٥) معجم الأدباء ـ لياقوت الحموى ـ مطبوعات دار المأمون طبع القاهرة
الطبعة الأخيرة بدون تاريخ

(٨٦) مقالات الإسلاميين ـ لأبى الحسن الأشعرى ـ جـ ١ طبع القاهرة
سنة ١٩٥٠ جـ ٢ طبع الآستانة ١٩٢٠

(٨٧) مقدمة ابن خلدون ـ لابن خلدون ـ طبع القاهرة مطبعة مصطفى
محمد بدون تاريخ

(٨٨) الملل والنحل ـ للشهرستانى ـ طبع القاهرة ١٣١٧ هـ

(٨٩) مناقب الإمام أحمد بن حنبل ـ لأبى الفرج بن الجوزى ـ طبع
القاهرة سنة ١٩٥٢

(٩٠) المنقذ من الضلال — لحجة الإسلام الغزالى — طبع القاهرة سنة ١٩٥٢

(٩١) المنية والأمل ـ لأحمد بن يحيي المرتضى ـ طبع حيدر أباد
سنة ١٩٠٢

(٩٢) ميزان الاعتدال فى نقد الرجال ـ للإمام شمس الدين الذهبى ـ
طبع القاهرة الطبعة الأولى سنة ١٣٢٥ هـ

(٩٣) النثر الفنى فى القرن الرابع ـ زكى مبارك ـ طبع القاهرة
سنة ١٩٣٤

(٩٤) النثر الفنى وأثر الجاحظ فيه ـ عبد الحكيم بلبع ـ طبع القاهرة
سنة ١٩٥٥

(٩٥) النظرية السياسية الإسلامية ـ محمد ضياء الدين الريس ـ طبع القاهرة
سنة ١٩٥٢

(٩٦) نهاية الإقدام فى علم الكلام — للشهرستانى — طبع أكسفورد سنة ١٩٣٤

(٩٧) نهج البلاغة — جمع الشريف الرضى — طبع القاهرة سنة ١٣٢٨ هـ

(٩٨) نوادر المخطوطات — تحقيق عبد السلام هارون — طبع القاهرة سنة ١٩٥١

(٩٩) الوزراء والكتاب — للجهشيارى — طبع القاهرة سنة ١٩٣٨

(١٠٠) وفيات الأعيان — تحقيق محي الدين عبد الحميد — طبع القاهرة سنة ١٩٤٨

(١٠١) وقعة صفين — لنصر بن مزاحم المنقرى — تحقيق عبد السلام هارون — طبع القاهرة سنة ١٣٦٥ هـ

(١٠٢) يتيمة الدهر — لأبى منصور الثعالبى — طبع القاهرة سنة ١٩٣٤

ثانيا — مراجع أجنبية : —

I Byzantine civilisation, by. Steven Runciman Cambridge 1932.

II The caliphate, T. W. Arnold Oxford 1924.

III Development of Muslim Theology, Jurisprudince and constitutional theory. New York 1903.

IV History of philosophy by Weber New York 1928.

V Literary history of the arabs by Nichelson Cambridge at the universty press 1953.

VI Mohammedanism by Hamilton Mentor 1955.

VII The orgins of Mohammadin Jurisprudenre by : Joseph Shacht Oxford 1953.

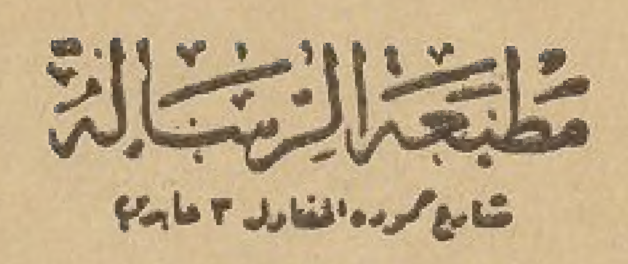
IVI Les penseurs de l'Islam : Carra de Vaux Paris 1033.

IV Shorter Encyclopeadia of Islam ; by den : 1953.

فهرس الكتاب

الموضوع | رقم الصفحة

﴿ تم بحمد الله ﴾


مطبعة الرسالة